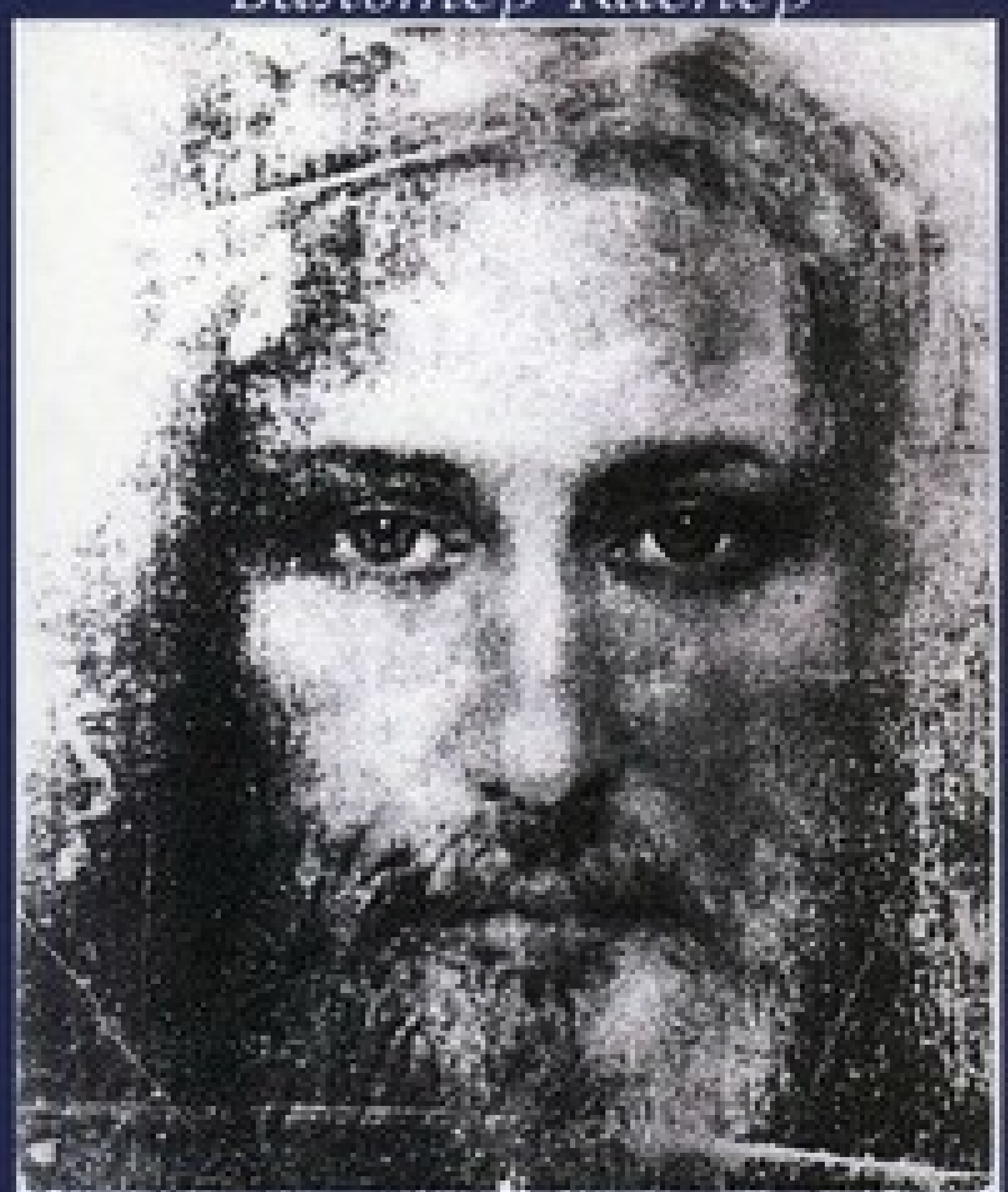
современное
серия богословие

Вальтер Каспер



ИИСУС ХРИСТОС

Annotation

Замечательное введение в проблемы, тенденции и задачи современной христологии. Автор рассматривает взаимосвязь богословских христологических проблем с историческими, социальными, религиоведческими и экклезиологическими исследованиями.

Труд кардинала Вальтера Каспера «Иисус Христос», переиздававшийся в Германии одиннадцать раз и переведенный на десять языков, посвящен систематическому изучению христологической традиции в контексте современной богословской и философской мысли. Книга представляет собой итог дискуссии о личности Иисуса Христа за последние несколько десятилетий. Автор рассматривает все современные христологические школы, духовные традиции христианства и достижения новозаветной библеистики в вопросе об Иисусе и Назарета и Христе послепасхальной веры.

«Я написал эту книгу как для изучающих богословие священников и находящихся на церковном служении мирян, так и для многих христиан, для которых участие в богословской дискуссии стало частью их веры. Возможно, моя книга сможет также помочь все возрастающему числу людей за пределами Церкви, которые проявляют интерес к личности Иисуса Христа и к его делу».

Кардинал Вальтер Каспер. Из предисловия к первому изданию

Книга издана при поддержке Католического комитета по культурному сотрудничеству (Рим)

Содержание

Иисус Христос

Предисловие к русскому изданию

«За кого почитают люди Сына Человеческого?» Об этом спрашивал Иисус своих учеников по дороге в Кесарию Филиппову. Петр отвечал: «Ты Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16:16).

Как вопрос, так и ответ остаются и сегодня актуальными. Как и Петр, все христиане Востока и Запада отвечают теми же словами. Как и прежде, этот ответ является моментом, объединяющим Восток и Запад, несмотря на то, что во втором тысячелетии они пошли различными путями. И Восток, и Запад основываются на едином исповедании, впервые сформулированном Петром и развитом в дальнейшем вселенскими соборами в Никее (325), Константинополе (381), Эфесе (431) и Халкидоне (451). Они исповедуют Господа Иисуса Христа, истинного Бога и истинного человека.

Это общее наследие первого тысячелетия было сохранено Востоком и Западом во втором тысячелетии, и сегодня они вновь с радостью и надеждой хотят совместно пронести это наследие

в быстро изменяющийся, становящийся все более единым, хотя и обуреваемый кровавыми конфликтами, мир третьего тысячелетия. Ибо они вместе убеждены: ни в ком другом нет спасения, кроме Иисуса Христа (Деян 4:12). Он и в наше время есть путь, истина и жизнь (Ин 14:6).

Однако продолжает жить не только исповедание Петра, но и представления людей, не разделяющих его и думающих об Иисусе по–иному (Мф 16:14). Более того, их голоса звучат значительно громче. В первые столетия это были известные лжеучители, с которыми вели споры первые церковные соборы. После Просвещения в последние столетия к ним добавились голоса тех, кто считал Иисуса хорошим, благочестивым, гениальным и гуманным человеком, но именно только человеком. Атеистическая пропаганда XX века окончательно объявила его весть о грядущем Царстве Божьем фантазией или опиумом, только препятствующим решению земных проблем.

Таким образом, богословие, занимающееся Иисусом Христом, не могло остановиться на месте. Оно осталось верным наследию отцов; однако лишь воспроизводить это наследие было бы недостаточно. Богословие должно по–новому дать отчет в нашей надежде (1 Петр 8:15). Из этого духа не мертвой, а живой традиции и исходила предлагаемая книга, написанная более

30 лет назад. За это время она была переведена на многие языки и помогла многим будущим священникам и заинтересованным мирянам узнать Иисуса Христа, понять его глубже, больше его полюбить, последовать за ним и возвещать его миру, утратившему без него ориентир.

Предлагаемая книга вовсе не хочет и не может возвещать нового учения об Иисусе Христе. «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки — Тот же» (Евр 13:8). Таким образом, эта книга пытается изложить старое и остающееся действенным учение об Иисусе Христе по-новому, то есть в споре и во встрече с современной, так называемой исторической интерпретацией Священного Писания, и с просвещенной мыслью Нового времени. Она хочет показать, что у нас, как христиан, нет основания бояться современного мира; мы не должны неестественно замыкаться. Мы можем обладать той же уверенностью (библейское *parrhesia*), которая одухотворяла отцов церкви первых столетий, когда они выявляли истину об Иисусе Христе при помощи интеллектуальных средств своего времени. Сегодня перед нами вновь стоит такая же задача.

Конечно, за последние 30 лет время не остановилось. Возникли новые проблемы, которые в этой книге еще не могли быть рассмотрены ясно. Самая серьезная постановка вопроса исходит сегодня от постмодернистского

релятивизма и плюрализма, объектом которых являются разнообразные целители и воплощающие божество личности в различных религиях человечества. Они ставят под сомнение тот факт, что Иисус Христос — единый и единственный посредник между Богом и человеком (1 Тим 2:5). Широко распространенное в современной мысли направление хочет нас убедить в том, что для разных людей, разных пространств и времен существует не одна истина, а много.

Если в противовес этой принципиально скептической точке зрения, ведущей в итоге к неразборчивости и безразличию, мы будем настаивать на уникальности и универсальности личности Иисуса Христа и совершенного им спасения, то тогда мы останемся верны свидетельству Писания: «один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех» (Еф 4:5–6). В одном Господе Иисусе Христе Бог хочет всё соединить (Еф 1:10) и примирить (Кол 1:20).

Исповедуя единого Бога, единого Господа Иисуса Христа и единого, объединяющего всех верующих Святого Духа, мы исповедуем тем самым единство всего человечества, в котором люди всех народов и культур сотворены по одному и тому же образу и подобию Бога (Быт 1:27) и в котором все призваны быть подобными образу Сына Божьего (Рим 8:29) — для того чтобы в конце Бог был «всё во всех» (1 Кор

15:28). Только тогда, когда есть один Бог и одна Божья истина, можно в мирном диалоге разрешить конфликты и избежать «столкновения культур». Так по–новому обнаруживается, что Иисус Христос есть наш мир (Еф 2:14); в нем не существует чужих; все могут быть своими для Бога (Еф 2:19).

С этим русским изданием моей книги я связываю надежду, что она будет способствовать тому, чтобы христиане Востока и Запада вновь обрели полноту единства, и чтобы молитва Иисуса, произнесенная им накануне его страданий и смерти, стала реальностью: «чтобы все едино были, … чтобы веровал мир» (Ин 17:21).

Кардинал Вальтер Каспер,

Рим,

Адвент 2004 года.

Предисловие к первому изданию

Первые страницы рукописи этой книги были написаны ровно десять лет тому назад, когда я зимним семестром 1964–1965 года прочитал свою первую лекцию в университете Мюнстера. С тех пор я — сначала в Мюнстере, затем в Тюбингене

и, наконец, весной 1974 года в Папском Григорианском университете в Риме — многократно читал этот курс лекций под названием «Личность и дело Иисуса Христа». Всякий раз он основательно перерабатывался; при этом едва ли что-нибудь осталось от первоначального. Даже и представленный сейчас в виде публикации, он прежде всего служит поводом для дальнейших размышлений, ибо Иисус Христос принадлежит к личностям, общение с которыми, начавшись однажды, никогда не кончается.

Если я, после долгих колебаний, все же решился на эту публикацию, то не в последнюю очередь по настоянию моих друзей и слушателей. После многих, отчасти бурных, богословских споров и коренных изменений, происходивших в последние десять лет, продолжал существовать ощутимый интерес к одной из центральных тем богословия, которая могла бы быть рассмотрена в критической дискуссии и обобщена в солидном изложении. Поэтому я написал эту книгу — как для изучающих богословие священников и находящихся на церковном служении мирян, так и для многих христиан, для которых участие в богословской дискуссии стало частью их веры. Возможно, моя книга сможет также помочь все возрастающему числу людей за пределами Церкви, которые проявляют интерес к личности Иисуса Христа и к его делу.

Предлагаемая публикация обязана своей методологией католической Тюбингенской школе, прежде всего христологическим начинаниям Карла Адама и Иозефа Руперта Гайзельмана. В центре их богословских интересов находилось осознание происхождения христианства в Иисусе Христе. Однако в отличие от большинства авторов книг об Иисусе, им было ясно, что это остающееся для нас важным происхождение доступно только через библейское и церковное предание. Они понимали, что устранить предание значило бы чудовищным образом обеднить христологию. По–иному, чем неосхоластическое богословие их времени, они все–таки осознавали, что традиция должна передаваться живо, то есть во встрече и в столкновении с нуждами и проблемами данного времени. Эта идея предания, представляемого как связь традиции и ответственного размышления, именно в современной переходной ситуации христианства может стать опорой и вдохновением.

Таким образом, в этой книге вы не найдете бесплодного повторения старых концепций, ни, тем более, попытки среди огромного «скопления материала» подробно изложить все необозримое множество новых экзегетических, исторических и систематических проблем. В подробных исследованиях и лексиконах нет недостатка. Поэтому речь идет о том, чтобы в углубленном систематическом анализе выявить ведущие

мотивы как предания, так и современных новых подходов, и в их критическом рассмотрении решиться на собственный новый систематический подход, представляющий на суд нового мышления как богатство традиции, так и результаты современной дискуссии.

Все это было бы невозможно без деятельной и бескорыстной помощи моих сотрудников. Мои ассистенты доктор Арно Шильсон и доктор Томас Прёппер подали во многих устных и письменных замечаниях многочисленные идеи и предложения по исправлению данного труда, а также взяли на себя работу по чтению корректуры. Господа Джанкарло Колле, Ханс–Бернхард Петерман, Альбрехт Ридер и Герхард Глазер проделали мучительную, но необходимую кропотливую техническую работу и составили указатель. Настойчивость и поддержка издателя, доктора Якоба Лаубаха, и надежность сотрудников его издательства много способствовали окончательной публикации. В заключение мне хотелось бы упомянуть неоценимое участие в создании этой книги моей сестры Хильдегард. Всем я сердечно благодарен.

Вальтер Каспер

Тюбинген,

начало зимнего семестра 1974–1975 года

Предисловие к одиннадцатому изданию

Вот уже почти двадцать лет прошло со времени первого издания книги «Иисус Христос». Широкий резонанс, который вызвал переведенный тем временем на девять языков труд[1][1], свидетельствует о том, сколь велика потребность в систематическом изучении христологической традиции в контексте современной мысли. Более того, положительная оценка книги в процессе научной дискуссии подтверждает, что метод католической Тюбингенской школы, сочетающей в себе верность традиции и современную критику, и поныне способен найти одобрение как в Европе, так и за ее пределами.

Предлагаемое новое издание дает повод и возможность подвести итог и представить в общих чертах ход христологической дискуссии за последние два десятилетия. Чтобы правильно

[1] Попытку представить развитую в книге христологическую концепцию в развернутом богословском контексте предпринял Х. Видал Таленс: J. Vidal Talens *El Mediador y la Mediacion. La Cnstologia de Walter Kasper en su Genesis y Estruktura.* Valencia, 1988.

оценить различные направления и дальнейшее развитие в христологии, представляется полезным еще раз кратко уяснить себе ситуацию середины семидесятых годов.

I

Первое издание книги «Иисус Христос» (1974) пришлось на время, когда христология попала в эпицентр богословских интересов. Книжный рынок захлестнула волна христологических публикаций. Наряду с научной литературой, внимание привлекал целый ряд популярно написанных небогословских книг об Иисусе. Они свидетельствовали о том, что интерес к Иисусу из Назарета необычайно высок и за пределами специальной богословской дискуссии. Для подобного интереса были различные основания. Прежде всего следует отметить богословское рассмотрение проблем христологии в контексте послесоборных дискуссий. На II Ватиканском соборе церковь обрела новое самосознание. Одновременно благодаря «Пастырской конституции»[2][2] она по–новому открылась современному миру. Поэтому понятно, что непосредственно после собора на первом месте стояли прежде всего вопросы экклезиологии и отношения между церковью и обществом. Однако уже вскоре обнаружилось, что послесоборное обновление и открытость делают необходимым

[2] См. «Пастырская конституция "Радость и надежда". О Церкви в современном мире», в *II Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации.* Брюссель, 1992, с. 329. — *Прим. ред.*

углубленное осмысление основ церкви. Отсюда становится понятным усиленное обращение к христологии. Ведь в Иисусе Христе церковь имеет свою основу и свое измерение. Другая причина пробуждения интереса к христологии — новая постановка вопроса об историческом Иисусе. Этот импульс исходил прежде всего со стороны евангелического богословия, которое благодаря Эрнсту Кеземану, Гюнтеру Борнкамму, Эрнсту Фуксу и другим начала отходить от одностороннего богословия керигмы Рудольфа Бультмана и по–новому поставила богословскую значимость проблемы исторического Иисуса, чтобы таким образом избежать возникшей было вновь опасности мифологизации христианской веры.

Другой контекст, в котором поднимались и рассматривались эти вопросы, составляла обширнейшая и глубочайшая проблематика, связанная с кризисом религиозного вопроса об Иисусе Христе. Так как очерк на странице 37 сл. — по–прежнему актуален, здесь достаточно будет указать лишь на ключевые понятия: вызов продолжающейся секуляризации, программа демифологизации христианской веры (наряду с этим — возникшая недавно противоположная тенденция ремифологизации), антропологический поворот в христологии и вопрос о спасении в исторически осознанном мире. С учетом рассматриваемых здесь вопросов следует сказать, что несмотря на дальнейшее

развитие мы и сегодня стоим перед теми же проблемами. Во всяком случае, в связи с проблематикой секуляризации выявились дальнейшие перспективы в результате расцвета новой, подчас очень расплывчатой религиозности. Однако было бы глубоко ошибочным считать, что проблема секуляризации тем самым сама собой разрешится. Напротив, при всех вселяющих надежду новых начинаниях, именно новая религиозность, формирующаяся в сектантстве, кажется во всех отношениях всего лишь оборотной стороной секулярности. Она становится настоящим бегством из нашего секуляризованного мира, а вовсе не конструктивным решением существующих проблем.

II

За последние двадцать лет христологическая дискуссия продвинулась вперед. Появилось множество отдельных публикаций[3][3], а также фундаментальных исследований[4][4] и целый ряд

[3] Разумеется, здесь не может быть рассмотрено большинство специальных исследований по христологии. Однако достойны упоминания две работы, взявшие за основу монографического исследования главную мысль второго члена нашего Символа веры, а именно исповедание предсуществования Иисуса Христа и его воскресения: H. Kessler *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesus Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht.* Dusseldorf, 1985; K. — J. Kuschel *Geboren voraller Zeit? Der Streit urn Christi Ursprung.* Miinchen, 1990.

[4] Из важнейших фундаментальных исследований, которые, несмотря на их важность, не могут быть специально рассмотрены в рамках данного краткого обзора, следует особенно упомянуть: O. Gonzalez de, Cardenal *Jesus de Nazaret. Aproximacion a la cristologia.* Madrid, 1978; M. Bordoni *Gesu di Nazaret. Signore e*

оригинальных трудов, заслуживающих внимания. При этом выясняется, что в течение последних двух десятилетий продолжение христологической дискуссии определялось в целом только что отмеченной проблематикой.

В контексте проблемы секуляризации прежде всего встает вопрос об отношении между богословием и христологией. В этой связи рассматривается также часто обсуждаемая проблема правильного отношения между христологией «снизу» и христологией «сверху». Христология «снизу» хочет принимать всерьез ситуацию веры, в которой находится сегодня большинство людей. Вера в триединого Бога сегодня больше не может быть «само собой разумеющейся». Поэтому в настоящее время мы уже не можем без сомнений, необдуманно насаждать христологию «сверху», чтобы потом только размышлять о вочеловечении второго божественного Лица. В современной ситуации, в которой, несмотря на отмеченное религиозное пробуждение, разговор о духовном вообще, и о Боге в особенности, стал еще более трудным, целесообразно скорее идти обратным путем — «снизу», ориентируясь на человеческий образ Иисуса, чтобы таким образом «созерцать в

Cristo. T. 1: Introduzione alia cristologia. Roma, 1985 (2–е изд.); T. 2: Gesu al fondamento della cristologia, 1985 (2–е изд.); T. 3: II Cristo annunciato della Chiesa, 1986; J. Auer *Jesus Christus. Gottes und Maria «Sohn».* Regensburg, 1985 (Kleine Katholische Dogmatik 4/1); id. *Jesus Christus — Heiland der Welt. Maria — Christi Mutter im Heilsplan Gottes.* Regensburg, 1988 (Kleine Katholische Dogmatik 4/2); R.A. Kereszty *Jesus Christ. Fundamentals of Christology.* New York, 1991.

видимом невидимое» (Рождественская префация).

Этим путем пытается идти в своих знаменитых книгах[5][5] Эдвард Схиллебекс. Он хочет оказать современному человеку богословскую помощь, чтобы вера в Иисуса могла стать для него познанием и жизнью. Согласно своему методологическому подходу, Схиллебекс понимает христологию как историю христианской интерпретации роли Иисуса и как рефлексию веры об историческом явлении Иисуса. Его основной вопрос состоит в следующем: как мог Иисус производить на своих учеников подобное впечатление, и как нам сегодня может быть открыт этот опыт? При этом вопрос об историческом Иисусе приобретает центральное значение. Но поскольку Схиллебекс уверен, что весть Иисуса о спасении и христианский ответ на нее в новозаветной истории — точнее, в рамках вполне определенного исторического опыта и традиции, — совпадают, он застрахован с самого начала от ошибочной попытки «отделить» исторический образ Иисуса от новозаветных свидетельств. В первой из своих книг об Иисусе Схиллебекс хочет исследовать то, что говорилось об Иисусе в историческом контексте жизни и ожиданий его времени. Во второй книге он говорит о

[5] E.Schillebeeckx *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden.* Freiburg i. Br., 1975; id. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis.* Freiburg i. Br., 1977.

новозаветном дополнении того, что христиане пережили в своей встрече с Иисусом — Господом.

Книги Схиллебекса об Иисусе — выдающиеся произведения. Их самое большое достоинство заключается в том, что вопрос об историческом Иисусе в них не ставится напрямую, в лоб, но вместо этого полностью рассматривается и освещается проблематика взаимосвязи и, тем самым, история предания. Трудно судить о значимости воскресения для этого христологического подхода. Правда, в этом вопросе Схиллебекс смог позднее устранить некоторые сомнения.

Необходимость построения христологии «снизу» «вверх» обусловлена не только современной пастырской ситуацией. Она может также основываться на библейской христологии возношения *(Erhohungschristologie),* и прежде всего на традиции римской литургии. Однако цель богословского осмысления христологии «снизу» заключается не в том, чтобы освободиться от классической христологии «сверху» и полностью противопоставить себя ей в качестве чего–то нового. Обоснованная христология «снизу» скорее предполагает правильно понятую христологию «сверху»[6][6].

[6] Об этой проблеме см.: W. Kasper «Christologie von unten?», в L.Scheffczyk (Hrsg.) *Grundfragen der Christologie heute.* Freiburg i. Br., 1975 (QD 72), S. 141–183, а также примечания к этому X. Кюнга (там же, 170 сл.) и повторный ответ на это (там же, 179 сл.); W. Kasper «Neuansatze gegenwartiger Christologie», в J. Sauer (Hrsg.) *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg i. Br., 1977, S. 121–150; W. Kasper «Neuansatze gegenwartiger Christologie», в *Christologische Schwerpunkte.*

Таким образом, речь идет о базирующемся на опыте, о, так сказать, фундаментально–богословском обосновании классической христологии. Правильно понятая христология «снизу» выполняет задачу способствовать пониманию христологии «сверху». Отсюда — постановка основного вопроса: каким образом и в каком объеме возможно и необходимо раскрыть и использовать содержание старой христологии «сверху» путем восполнения ее «снизу». В поисках ответа на этот вопрос мнения долгое время расходились. Теперь, кажется, намечается согласие, по крайней мере, в том, что оба подхода взаимообуславливают и дополняют друг друга.

Проблема соотношения богословия и христологии излагается Эберхардом Юнгелем в его книге «Бог как тайна мира»[7][7] с другой точки зрения. Его исходный пункт — не столько христология в узком смысле и не проблема правильного подхода к личности и тайне Иисуса Христа, сколько вопрос о Боге в контексте современной мысли. В конечном итоге, у Юнгеля речь идет о прощании с «Богом философов». Ссылаясь на Карла Барта и Эрнста Фукса, он исходит из тождественности Бога с распятым Иисусом и показывает, что только из опыта человечности Бога в Иисусе Христе можно

Diisseldorf, 1980.

[7] E.Jiingel *Gott ah Geheimnis der Welt. Zur Begrundung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.* Tubingen, 1986 (5–е изд.)

действительно говорить о Боге. Несмотря на всю противоположность богословского подхода Юнгеля подходу Вольфхарта Панненберга, последний согласен с ним в том, чтобы видеть исходный пункт разрешения вопроса об отношении между христологией и богословием не в различии между Богом и человеком, а в их единстве.

Согласно Панненбергу, это единство проявляется именно в «саморазличении» Иисуса со своим Отцом. Ибо, пишет Панненберг, чем глубже и яснее различает себя человек с Богом, тем глубже и теснее связь между Богом и собственным подлинным Я. Панненберг делает из этого вывод: «Не отличие Иисуса от Бога, а его саморазличение с Ним является ключом к такой христологии, которая была бы одновременно центром христианского богословия»[8][8].

Для темы «христология и богословие» Юнгель и Панненберг разрабатывают мыслительный и понятийный инструментарий, заслуживающий предельного внимания. Оба подхода весьма полезны для систематического понимания этих трудных вопросов и помогают обнаружить мнимость той или иной проблемы. Широта их богословского воздействия не в последнюю очередь будет зависеть от того, насколько

---

[8] W. Pannenberg «Christologie und Theologie», в *KuD* 21(1975), S. 159–175; перепечатано в: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsatze.* Band 2. Gottingen, 1980, S. 129–145.

соотносится присущая им идеалистически–диалектическая форма мышления с другими основными формами богословской мысли.

Христологическая проблема, состоящая в выборе в качестве исходного пункта богословского рассуждения человеческой или божественной природы Иисуса Христа, тесно связана с «антропологическим поворотом» в богословии. Однако причиной возникновения христологии «снизу» стал в наше время кризис человеческого мышления о Боге. Можно было бы сказать прямо: оборотная сторона всей проблемы «христология и богословие» состоит в комплексной проблеме «христология и антропология». По этому вопросу за последние десятилетия также появился ряд важных дискуссионных публикаций. На эту тему недавно высказался В. Панненберг во втором томе своего «Систематического богословия»[9][9]. В. Каспер в своей статье[10][10] попытался обрисовать проблему в ее основных чертах и выявить дальнейшие перспективы. Однако, несомненно, что именно Карл Ранер определил здесь критерии и указал пути[11][11]. Его бесспорная заслуга состоит в том, что он показал

---

[9] *Systematische Theologie,* Bd. 2. Gottingen, 1991, S. 315–364.

[10] «Christologie und Anthropologic», в *ThQ* 162 (1982), S. 202–221, перепечатано в: W. Kasper *Theologie und Kirche.* Mainz, 1987, S. 194–216.

[11] Из опубликованных с 1974 г. работ следует указать на сочинения по христологии, собранные в томах XII и XV *Schriften zur Theologie,* а также: K. Rahner *Grundkurs des Glaubens. Einfiihrungin den Begriff des Christentums.* Freiburg i. Br., 1976, S. 180–312.

возможность новой христологии в условиях современной мысли. Для Ранера вочеловечение Бога — «в высшей степени исключительный случай реализации сущности человеческой реальности»[12]. В соответствии с этим, христология определяется как «трансцендирующая себя антропология», а антропология — как «недостаточная христология». Однако Ранер был бы неправильно истолкован, если бы его поняли так, словно он выводит христологию *a priory* из философской антропологии. В этом вопросе он определенно отмежевывается от других концепций ориентированной на антропологию христологии и даже настаивает на христологически обоснованной антропологии. Вопросы, которые могут быть поставлены к антропологической христологии Карла Ранера, сформулированы в этой книге, а также в другом месте[13]. Они прежде всего касаются структурного противоречия между исторической действительностью и трансцендентальной возможностью.

В какой–то мере противовес особенно к этой точке зрения, а также к трансцендентальной христологии как таковой, составляет христологическая концепция Ханса Урса фон Бальтазара. Основываясь на воплощении божественного Слова, Бальтазар развивает свою христологию «сверху», отмеченную влиянием Иоаннова богословия Логоса. Воплощение

понимается им как историческое самоотречение вечного самораскрытия Отца в Сыне. Согласно Бальтазару, исходя из этого основного содержания веры должны быть прочитаны земная жизнь Иисуса, его благовестие и его судьба. Основное содержание откровения о судьбе Иисуса раскрывается в послушании Сына и завершается в событии распятия. Божественное величие открывается в уничижении. На кресте становится окончательно ясно, кем сам по себе является Бог. Из этой главной мысли Бальтазар развивает историческое богословие, которое пытается соединить в Иисусе Христе всеобщее с исторически конкретным и получить «всеобщую конкретность» *(universale concretum).*

В этих замечаниях мы уже подошли к другому комплексу проблем, а именно — к вопросу о возможности всеобщего спасения в исторически осознанном мире. В этой области, наряду с Хансом Урсом фон Бальтазаром, разрабатывали свои собственные, хотя и очень различные историко–богословские концепции Вольфхарт Панненберг и Юрген Мольтман. С середины семидесятых годов Панненберг и Мольтман продолжали развивать линии своих христологических подходов в перспективе исторической проблематики. Панненберг разрабатывает в своем «Систематическом богословии» христологию в тесной связи с учением о творении и примирении, с

экклезиологией и эсхатологией, под знаком единства Троицы в аспекте ее имманентности и домостроительства. Вся догматика — это истолкование тринитарного учения; с этой точки зрения излагается и христология. Вочеловечение Сына понимается при этом как самоосуществление Бога в мире. У Панненберга уже в «Основных чертах христологии»[14] мысль о посредничестве становится ключом к пониманию связи истории со спасением, достигнутым через воскресение Иисуса Христа.

Напротив, Мольтман в своем новом христологическом труде[15] обращается к эсхатологическому моменту как основному структурному элементу христологии. У него речь идет о построении христологии в эсхатологической истории Бога. Правда, расставленные Мольтманом новые акценты менее относятся к историко–богословской области, а более — к попытке еще яснее осознать космологические масштабы Иисуса Христа.

Проблема «христология и история» — также центральный пункт христологической концепции Бруно Форте[16]. Своеобразен его подход к этой проблеме, в котором он пытается развивать христологию согласно модели Просвещения и историзма. Его задача состоит в установлении связи между конкретной историей Иисуса и выраженным в метафизических понятиях исповеданием Христа. Форте также излагает

историю Иисуса как историю троичного Бога среди людей. Согласно его основному тезису, в Иисусе Христе «не две симметричные природы встречаются статично в одной единственной ипостаси, а соединяются два образа бытия, две совершенно различных, несравнимых истории, субъектом которых он динамично выступает в плодотворном становлении отношений»[17]. Книга Бруно Форте — перспективный вклад в изучение проблемы отношений между христологией и историей.

Важнейшие подходы, разработанные в области исторической проблематики, свидетельствуют о том, какая ключевая роль уделяется разработке новой, пост–идеалистической метафизики. Там, где отсутствует онтологическое основание для убедительного синтеза всеобщего и исключительно конкретного, непроизвольно делаются богословски ложные выводы, как это случилось, например, в книге Ойгена Древермана. С помощью учения глубинной психологии об архетипах Древерман пытается преодолеть, как он выражается, «отвратительные могилы» между вечно действительным и исторически неповторимым. Его законное стремление заключается в том, чтобы уяснить, что библейские повествования говорят не о давно прошедшей истории, а о нашем собственном бытии. Он полагает, что сможет это объяснить, интерпретируя библейские повествования в смысле исторически обусловленных вариантов

определенных типов сновидений, так называемых архетипов, которые во все времена и во всех культурах возникают в глубине человеческого сознания. Поиски в исторически ограниченном действительного во все времена отождествляются, таким образом, с поисками типического в многообразии человеческих сновидений. Нарративное выражение этого типического есть миф. Для Древермана, как и для Юнга, мифология — это проецированная психология.

Христианство возродило и по–новому озвучило эту музыку сфер и души. Таким образом, должно стать ясно, что библейские повествования говорят не о давно прошедшей истории, а о нашем собственном бытии. Однако также ясно, что речь идет не о внешней истории, а о «символах», не о фактах, а о вневременном значении фактов. Тем, что Библия пользуется архетипами, заложенными в душе в процессе творения, доказывается, что вера иудео–христианской традиции — универсальная религия, которая столь же стара, как и творение. Новизна христианства осуществляется на уровне новизны интерпретации символов.

Таким образом, Древерман не проводит различия между религией как общечеловеческим феноменом и исторически совершающимся откровением, о котором свидетельствуют Ветхий и Новый Заветы. Для него религия скорее

элемент структуры сознания. Отсюда ясно, как следует понимать то, что Древерман придерживается историчности откровения, в особенности историчности Христа, и что он одновременно говорит, будто откровение не принесло никакого нового содержания. Для него историчность откровения — не форма выражения непостижимой свободы, с которой Бог выступает из своей сокрытости, чтобы открыться нам, что имеет характер нового и неповторимого. Откровение для него — скорее образ общечеловеческой религиозности.

При такой концепции кардинальным образом изменяется сотериологическое значение судьбы и личности Иисуса Христа. Это значение сводится лишь к роли некоего терапевта, от которого «исходило столько доброты и тепла, что в его присутствии воскресали все заложенные в человеческой душе образы спасения, сплетались с его образом и складывались в одну общую картину, в сиянии которой любой человек, как только он сам себе в этом признается, способен познать истину Христову»[18]. Если высказывания о богосыновстве, воскресении, вознесении и пришествии Иисуса Христа есть не более чем возобновленные архетипические символы, тогда Древерману следует задать решающий вопрос: есть ли Иисус Сын Божий, или он является таковым только для нас, поскольку мы его так называем? Во всяком случае, что касается первого тома комментария Древермана к

Евангелию от Матфея[19], кажутся оправданными опасения, что христологические выражения будут сведены к простым смысловым формулам. Таким образом, при рассмотрении подхода Древермана становится ясно, что проблема «вера и история» еще ожидает своего решения. В то же время, обнаруживается неразработанное наследие спора о демифологизации.

III

Разумеется, со времени первого издания книги «Иисус Христос» как экзегетическое, так и историко–догматическое и богословско-историческое исследования продвинулись вперед и выработали новые подходы. В связи с этим здесь достаточно будет сделать несколько указаний. Хороший обзор развития экзегетических исследований об Иисусе до настоящего времени предлагает Вернер Георг Кюммель в сообщениях, опубликованных им в «Богословском обозрении» *(Theologische Rundschau)*[20]. О том, что мы сейчас можем сказать об Иисусе со всей исторической достоверностью, дает надежную информацию новая заслуживающая внимания книга Иоахима Гнилки[21].

С 1974 года историко–догматическое и богословско–историческое исследования привели прежде всего к новой интерпретации Халкидонского собора. Среди многих работ на эту тему особенно заслуживают упоминания

исследования Андре Алле[22], Луизы Амбрамовской[23], Бернара Себоюэ[24], Адольфа М.Риттера[25] и Алоиза Грильмайера[26]. Ученые обнаружили, что непрерывное развитие церковного учения продолжалось намного дольше, чем это думали прежде. Характеристика халкидонского догмата как эллинизирующего «учения о двух природах» оказалась проблематичной. Обнаружилось, что Халкидон, подобно Никее, говорит на эллинистическом языке нечто совсем неэллинистическое и даже антиэллинистическое. Более того, халкидонская формула есть не просто *ad hoc* достигнутый компромисс, ограничивающийся только негативными высказываниями, но является выражением философски продуманной идеи в христианской трансформации. Между тем и Третий Константинопольский собор 680–681 годов привлек к себе внимание исследователей. Было признано, что этот собор мыслит онтологическую проблематику не столько в смысле естества, сколько в смысле свободы и личности. Разумеется, христологическая дискуссия за последние годы продвинулась вперед и была обогащена большим числом других отдельных исследований. К сожалению, здесь не представляется возможным перечислить все или тем более оценить их. Тем не менее необходимо отметить значительный вклад, внесенный грандиозным трудом Алоиза Грильмайера «Иисус Христос в вере Церкви». Теперь вышла в свет

четвертая часть второго тома этого исследования[27].

IV

Если окинуть взором публикации по христологии за последние два десятилетия, то, как уже было отмечено, выясняется, что в целом христологическая «макросиноптическая ситуация» в основном не изменилась. Но было бы ошибкой говорить, что все осталось по–прежнему. Наряду с небольшими изменениями на христологической «синоптической карте» при более внимательном наблюдении отчетливо бросается в глаза одно перемещение центра тяжести, которое можно было бы кратко сформулировать таким образом: ответы на вопрос, как мы сегодня можем понимать смысл спасения в Иисусе Христе, теперь больше связаны с контекстом, чем в начале семидесятых годов. Иначе говоря, сотериология стала конкретнее.

Правда, эсхатологический и универсальный диапазон ответа на вопрос о смысле спасения в Иисусе Христе остался прежним. Но одновременно на первый план все больше выдвигается вопрос о спасении в Иисусе Христе, достигнутом в истории. С обращением к конкретной истории возрастает значимость различных исторических контекстов, в пределах которых разрабатываются христологические модели[28]. Большее значение приобретает

противоположный опыт таких проявлений зла, как несвобода, угнетение или опасность. Однако в поле зрения оказывается также религиозный и культурный контекст. Вопросы ставятся примерно так. Что значит Иисус Христос в контексте бедности и эксплуатации в третьем мире? Или перед лицом ядерной или экологической угрозы? Что значит Иисус Христос в контексте женской эмансипации или в контексте проблемы инкультурации молодых церквей? В контексте межрелигиозного диалога или новых религиозных течений, особенно так называемых молодежных религий?

Пожалуй, в этой связи наибольшего влияния с середины семидесятых годов достигло латиноамериканское богословие освобождения. Поэтому о нем следует здесь сказать подробнее.

Хотя провозглашение Иисуса Христа освободителем стоит в центре богословия освобождения, сама христология в перспективе богословия освобождения получила развитие сравнительно поздно. Второе генеральное собрание латиноамериканского епископата в Меделлине (1968) говорит об Иисусе Христе лишь имплицитно. Также в документах Третьего генерального собрания в Пуэбло (1979) имеются единичные христологические фразы, которые можно было бы охарактеризовать как «выраженные в духе богословия освобождения». Между тем имеется целый ряд сочинений и

собраний текстов[29], в которых представители богословия освобождения излагают свой христологический подход. Направляющее значение для развития христологии освобождения имеют книги Леонардо Боффа «Иисус Христос — освободитель»[30] и иезуита Йона Собрино «Христология в перспективе Латинской Америки»[31]. Кроме того, существует ряд небольших работ по латиноамериканской христологии.

Пожалуй, при всех заметных различиях между отдельными интерпретациями, обнаруживаются определенные общие признаки христологической концепции богословия освобождения. Соответственно, социальная позиция богослова приобретает особую значимость как для всего богословия, так и для разрабатываемой им христологии. Для богословия освобождения такой позицией становится положение бедных и угнетенных в Латинской Америке. Важна не просто социальная позиция, но и альтернатива, исходя из которой высказываются богословские суждения об Иисусе Христе. Богословие, которое согласно «выбору в пользу бедных» солидаризируется с бедными и угнетенными, развивает христологию с точки зрения осознающего себя богословия освобождения. На вопрос о том, как в латиноамериканской ситуации следует себе представлять Иисуса Христа, проповедовать его и им жить, чтобы веровать в него как в Спасителя, богословие

освобождения отвечает: его должно представлять как освободителя, и именно так его проповедовать и им жить.

Исходный пункт латиноамериканской христологии — исторический Иисус. Тем самым она находится в пределах современного развития историко–богословского направления, которое — со стороны евангелической — начинается с Кеземана как ответная реакция на одностороннее богословие керигмы, а со стороны католической — формируется как «христология снизу» в противоположность «христологии сверху». Однако латиноамериканское богословие, находясь сознательно на этой линии развития, претендует на расстановку собственных акцентов. По собственному представлению, речь в нем не идет ни об исключительном интересе к биографии Иисуса, ни о противодействии опасности растворения христологии в мифологии путем подчеркивания исторической конкретности и уникальности Иисуса. Ее (христологии) первоочередной проблемой не является также отношение между возвещавшим Иисусом и возвещенным Христом[32]. Правда, она не может и не хочет игнорировать этой проблематики. Скорее, она хочет ее интегрировать. Первостепенная цель ее подхода к историческому Иисусу — ответить на вопрос, как может и должна быть продолжена история Иисуса в настоящее время. Исходя из этого, подход к историческому Иисусу понимается

скорее как подход к освободительной практике Иисуса, которая приобретает универсальное значение в его смерти и воскресении.

Отсюда можно сделать некоторые выводы, важные для христологической герменевтики. Поскольку к освобождающим действиям Иисуса относится его призыв к их продолжению его преемниками, то для людей, ищущих в наше время Иисуса Христа, освободительная практика образует общий горизонт, в рамках которого становятся понятными его личность и история. Как горизонт понимания, практика освобождения получает, таким образом, преимущество перед герменевтическим горизонтом традиционной догмы. Ортопраксия имеет преимущество перед ортодоксией. По аналогии с Э. Схиллебексом, здесь нет попытки приблизить к современному христианину развернутое в полноте исповедание Иисуса Христом — как традиционной предпосылки собственной веры. Исповедание Христа скорее конечная цель, к которой направлен начинающийся в освободительной практике процесс искания и понимания.

Для богословия освобождения этот процесс понимания составляет единство с процессом общественного преобразования с целью освобождения бедных и угнетенных Латинской Америки — в соответствии с Царством Божьим, наступившим в личности и в истории Иисуса и отвергаемым условиями угнетения. Таким

образом, христология в собственном смысле осуществляется в практике веры как переживаемая преемственность. Речь и размышление об Иисусе Христе приобретает смысл рефлексии, дополняющей практику освобождения.

Разумеется, рассматриваемая таким образом история латиноамериканцев должна представлять собой особенную значимость для христологии богословия освобождения. Опыт бедности и угнетения это не только почва, на которой богословие освобождения ставит вопросы об Иисусе Христе как освободителе. Скорее, Иисус Христос сам живет среди этих бедных. Но одновременно процесс освобождения в Латинской Америке становится обнаружением окончательной парусин того, кто через свои страдания и свое воскресение стал освободителем для людей.

В этом же смысле понимает христология богословия освобождения и свою церковность. Она понимает себя как церковная христология, поскольку она развивается внутри церкви и разделяет ее веру во Христа. Однако, в соответствии с преимуществом ортопраксии перед ортодоксией, община верующих подразумевает прежде всего не согласие с церковным учением (с ним, конечно, тоже), а в первую очередь единство практики, ведомой духом Иисуса Христа.

В целом христологию освобождения можно — вместе с И. Собрино — определить как «оперативную» христологию. Подобно другим концепциям она также задается вопросом: кем является для нас Иисус Христос сегодня? Ее проблема, однако, не кризис духа и веры в современном обществе, а невыразимые страдания большей части латиноамериканского народа. Поэтому христология освобождения — особая богословская концепция, связанная с ситуацией в Латинской Америке. Несмотря на это, она скрывает в себе важные импульсы как для европейского, так и для североамериканского богословия. Что касается последнего, то на него следует обратить внимание и поспорить с ним как с методической, так и с содержательной точки зрения[33]. Что же касается богословия освобождения, то нельзя не отметить, что важнейшие импульсы оно получает как раз от европейского — и прежде всего политического — богословия. В особенности обязано оно влиянию тезиса И. Б. Метца о «воспоминании» как основной категории практико–критического разума.

Богословие освобождения в состоянии по–новому объяснить современному человеку конкретно–историческое значение Иисуса Христа в контексте опыта бедности и угнетения. Конечно, некоторые его представители рискуют свести роль Иисуса Христа к роли политического революционера и упустить из поля зрения

эсхатологическое измерение его спасительной миссии. Эта опасность в особенности существует там, где некритически принимаются марксистские идеологемы. В своей первой директиве «О некоторых аспектах "богословия освобождения"» от 6 августа 1984 года инструкция о вероучении попыталась прояснить некоторые моменты, вызывающие смущение. В последние годы процесс разъяснения все же показал, что и в этом вопросе понимание обоснованного богословия освобождения следует отличать от его упрощенной интерпретации[34]. Особенно здесь нужно отметить вклад Собрино, которому удается убедительно трактовать латиноамериканскую христологию как христологию тринитарную.

Вопрос богословия освобождения — какого Иисуса Христа может и должна проповедовать церковь в условиях бедности и угнетения, — оказал стимулирующее влияние и на феминистское богословие[35]. Это новое богословское направление пытается расставить собственные акценты даже в христологической перспективе. Его отправная точка — вопрос Иисуса «За кого вы принимаете Меня?», который получает новое измерение в результате специфического женского видения. Однако в феминистской христологии речь идет не только об обогащении христологии, но и об изменении общественного положения женщины на основе христологии. Подобно богословию освобождения,

оно работает по трехступенчатому методу: анализ ситуации — интерпретация — измененная практика. Оно разрабатывает для себя критерии, исходя почти исключительно из освободительной практики Иисуса в общении с женщинами, а христологическую традицию послебиблейского времени по большей части критикует как женоненавистническую. В соответствии с этим отношением Иисуса и возвещенным им Царством Божьим, должны быть обнаружены и вскрыты андроцентристские структуры и модели мышления в богословии, церкви и обществе.

В англоязычном мире в связи с христологическим аспектом феминистского богословия прежде всего обращают на себя внимание работы Розмари Рэдфорд Рютер[36] и Элизабет Шюсслер Фьоренца[37]. В немецкоязычном мире здесь следовало бы назвать работы Элизабет Мольтман–Вендель[38] и Ханны Вольф[39].

Нет никакого сомнения в том, что желание феминистского богословия особым образом довести до сознания освобождающие действия Иисуса по отношению к женщинам вполне оправдано.

Поскольку феминистское видение христологии не избирательно и тем самым обращает взор на целое, этот подход расширяет горизонт христологической рефлексии, что необходимо и

важно. Конечно, было бы желательно антропологическое и подлинно богословское углубление темы. В противном случае попытка выводить непосредственно из действий Иисуса нормы для дифференцированного отношения к полу слишком быстро заводит в тупик.

На европейском континенте христология развивалась в социополитическом контексте и интенсивно формулировалась прежде всего в аспекте экологической проблематики. В первую очередь здесь следует назвать работы Юргена Мольтмана[40] и Гюнтера Шиви[41]. Учитывая экологический кризис, Мольтман говорит прежде всего о возвращении утраченных всемирных масштабов христологии и, в конечном счете, о ее эсхатологической перспективе. В своем труде Мольтман пытается совершить переход «от исторической христологии нового времени к христологии постмодерна, которая развивает человеческую историю в рамках экологии природы»[42]. Одновременно для Мольтмана с этим связано притязание «возобновить старое метафизическое мышление во взглядах на космологию при условиях современного исторического мышления». Поэтому здесь взор обращен в особенности на телесность Христа и на его «значение для земной природы»[43]. Догматически завершенная христология должна быть вновь открыта для соотнесенных с современностью интерпретаций Христа. У Мольтмана речь идет о проекте христологии

эсхатологической истории Бога. «Эсхатологическая история Бога с миром есть, в сущности, история Бога с Иисусом и Иисуса с Богом, точнее говоря: она является тринитарной историей Отца, Сына и Духа»[44]. Другой аспект — внимание к общественным отношениям Христа. Мольтман сознательно ищет социальную христологию, которая в состоянии показать, что Иисус умер не как частное лицо, а как «брат богооставленных грешников, как глава общины и как мудрость мира»[45]. Шиви особенно вдохновляет тесная связь с трудами Тейяра де Шардена. Он продолжает развивать мысль об Иисусе Христе как о «принципе единства» в целенаправленной эволюции.

К всемирной перспективе христологии относится также размышление о значении Христа в межрелигиозном диалоге. В диалоге с нехристианскими религиями христологии уделяется поистине ключевая роль. Ибо здесь говорится именно об идентичности и универсальности христианства. После того, как II Ватиканский собор провозгласил, что благодать Божья незримо действует в сердцах всех людей доброй воли, и что всякий, искренним сердцем ищущий Бога и стремящийся исполнить Его познанную волю — даже если он не знает Иисуса Христа — может достичь вечного спасения; после того, как собор установил, что церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в других религиях и тем самым открыта к диалогу

с другими религиями, встает вопрос, какие последствия для христологии может иметь данное утверждение. Джон Хик открыл в США дискуссию по этому вопросу, мало замеченную на европейском континенте[46]. У нас межрелигиозный аспект включили в свои христологические размышления прежде всего К.Ранер, Х.У. фон Бальтазар, В. Панненберг, Ю. Мольтман, Х.Кюнги — в последнее время — К. — Й.Кушель. Особую важность приобретает диалог с иудаизмом. Ибо Иисус был евреем, и христианство имеет в иудаизме не только свои корни, но и разделяет с ним также Писания Ветхого Завета. С иудейской стороны возрастают возражения против узурпации Иисуса ранней церковью и христианством. Одновременно, благодаря иудейской экзегезе, образ Иисуса приобрел более выраженные иудейские черты. Однако вопрос состоит в том, имеет ли историческая принадлежность Иисуса к иудаизму значение для христианского исповедания Иисуса как Христа. Этим вопросом занимается Фридрих–Вильгельм Марквард в своем христологическом исследовании «Христианское исповедание Иисуса, иудея»[47]. Марквард видит свою задачу в том, чтобы «развить христологию как учение о единстве Бога с собранным вокруг Израиля человечеством»[48].

Возрастающее значение для христологии приобретает проблема инкультурации. Тем

временем культурный и религиозный контекст все сильнее осознается так называемыми молодыми церквами. Так, в Африке начинает развиваться собственная африканская христология[49]. Ее исходную точку часто ищут в африканском культе предков. Бенезе Буйо выступает за то, чтобы прояснить значение Иисуса Христа, используя понятие первопредка. В качестве первопредка Иисус Христос был бы узнаваем как «прообраз всех родовых добродетелей и того спасения, которого так жаждали наши предки». Он не только тот, кто «полностью осуществляет... оправданный жизненный идеал негро–африканцев», но и тот, кто его «одновременно бесконечно трансцендирует и доводит до полноты»[50]. Другие авторы видят истоки христологии в племенных инициациях[51] или в искусстве исцеления. Решающим будет то, как подобную веру во Христа связать с историческим Иисусом.

До сих пор мало продуман вопрос о значении Иисуса Христа в контексте недавно возникших — особенно в Европе и в Америке — новых религиозных движений, прежде всего так называемых молодежных религий. Здесь развивается новая форма религиозности, которая показывает, что проблемой инкультурации затронуты не только молодые церкви в миссионерских странах. Разработка этого вопроса только начинается.

V

Наряду с возрастающим вниманием к христологическому контексту, в развитии христологии за два последних десятилетия очевидны другие тенденции, которые здесь могли бы быть вкратце упомянуты.

Почти во всех названных новых исследованиях нужно признать попытки интенсивнее связать друг с другом христологию и сотериологию. Это полностью соответствует обнаруженной тенденции яснее сформулировать тайну личности Иисуса в перспективе современных проявлений зла и стремления ко спасению. Напротив, размышление о бытии и личности Иисуса отступает на второй план. Конечно, это развитие не должно приводить к тому, что «динамические» категории сотериологически и исторически ориентированной христологии будут противопоставляться более «статичным» элементам христологии, оперирующей классическими онтологическими категориями. Скорее, вопрос должен быть поставлен так: каким образом может быть выражена единственная в своем роде тайна личности Иисуса Христа, чтобы значимость этого тезиса была ясной в перспективе конкретных ожиданий современного человека, стремящегося ко спасению. Связи христологии и сотериологии посвящен грандиозный систематический труд Герхарда Эбелинга[52]. Согласно основному

принципу его догматики, в христологии в первую очередь важно показать, что Бог, человек и мир сосуществуют в вере в Иисуса Христа, и каким образом это происходит. В его догматике речь идет об определении положения (грешного) человека, тем самым он постоянно говорит и об отношении христологии к жизни. Христология рассматривается как глубокое размышление о жизни. В отличие от многих современных богословов, Эбелинг ставит акцент не на историческом Иисусе, а на Боге, действующем в Иисусе Христе. Христология Эбелинга представляет собой примечательный пример удачного сплетения христологической и сотериологической точек зрения. Здесь следовало бы указать на обилие важнейших новых публикаций по христологии, от чего мы, правда, должны отказаться. Особенно, однако, должны быть упомянуты работы Бернара Себоюэ[53], Томаса Прёппера[54], Дитриха Видеркера[55] и Карла–Хайнца Менке[56].

К тенденции нового более тесного сплетения христологии и сотериологии близка тенденция более глубокой связи догматическо–рефлексивной и духовной христологии. Большая часть проблем в понимании и усвоении древнецерковных христологических формул заключается в недооценке присущего им духовного масштаба. Это особенно стало ясно на примере христологии VI Вселенского и III Константинопольского соборов[57]. И наше

собственное размышление об Иисусе Христе только тогда избежит фатальной участи превратиться в голое умозрение, когда оно твердо укоренено в вере, в молитве и в переживаемой преемственности и, напротив, способно будет обосновать христианскую этику и духовность. Бесспорно, великой заслугой Х.У. фон Бальтазара является то, что он не только вновь и вновь поднимал вопрос об этом духовном величии богословия — и особенно христологии, — но положил его в основу всей своей богословской рефлексии. В этом отношении особого упоминания заслуживают также «Опыт построения духовной христологии» кардинала Иозефа Ратцингера[58].

Духовная христология — это осуществление пневматологической христологии. Христологическая рефлексия, которая исходит из духовного опыта, будет глубоким размышлением и на понятийном уровне о божественном Духе, о единстве Отца и Сына. Поэтому неудивительно, что с новым открытием духовных масштабов христологии совершается также поворот к пневматологической христологии. Уже в 1979 году Г. Эбелинг говорил о тенденции обращения к христологии Духа[59]. Направления ее развития указал также Х.У. фон Бальтазар. Впервые попытку систематической разработки христологии Духа предпринимает в своем последнем труде Пит Шоненберг[60].

VI

Если мы рассмотрим основные тенденции развития христологии за последние два десятилетия и сопоставим их с вызовом нашего времени, бросаемым христологической рефлексии, то тогда возникают три задачи на продолжительное время.

1. Перед лицом возрастающих трудностей в распространении веры необходимо с особой энергией прилагать усилия для раскрытия новых подходов к ее пониманию. При этом речь идет о большем, чем просто о поисках адекватного современности языка[61]. Для многих людей то, что мы исповедуем в символе веры, очевидно, больше не переживается как реальность. Современное самосознание и мировоззрение очень далеки от понимания и передачи смысла спасения в Иисусе Христе в категориях первых столетий христианства. Точно так же в современной философии преобладает «герменевтика подозрения», которая не воспринимает больше традицию как передачу первоначальных фактов, но как отчуждение от них и их умаление. Наконец, всесторонняя встреча различных культур оказывается перед совершенно новыми проблемами преемственности. Сегодня существует потребность не только в осознании обновленной преемственности между прошлым и настоящим, но и преемственности между различными

культурами. Международная богословская комиссия в своем документе «Интерпретация догматов»[62] назвала актуальные проблемы и задачи и попыталась развить принципы и критерии интерпретации догматов. Поэтому здесь вполне достаточно указать на этот документ.

2. Преемственность христологических догматов с самосознанием и миропониманием современного человека и с духом других культур не удастся осуществить без творческого обновления метафизической герменевтики, которая ставит вопрос об истине самой реальности. Главной задачей обновленной метафизики будет прежде всего решение основной проблемы современности, а именно проблемы соотношения между истиной и историей. Вместе с тем богословие только тогда может передавать и представлять содержание Евангелия, когда оно способно аргументированно и критически вести спор об обосновании и определении смысла истинной свободы. Ибо свобода стала, пожалуй, важнейшим ключевым понятием современного мышления. Поэтому для обновляющейся метафизики важно будет исходить из анализа свободы. Богословски необходимо будет показать, что в Иисусе Христе свобода неповторимо и необъяснимо становится исторически конкретной[63].

3. Наконец, представляется очень важным дальнейшее развитие пневматологически обоснованной христологии и приведение ее к христологии тринитарной. При этом значение будет иметь не только осуществление этого развития на абстрактно–умозрительном уровне. Более того, требуется, чтобы сама *fides quaerens intellectum* была понята и стала понятной также там, где Троица не упоминается *expressis verbis.* Христология должна быть тео–логичной, чтобы благодаря ей стало очевидно, что об Иисусе Христе нельзя уже говорить без учета его отношения к Богу как к его Отцу и к последней основе всего сотворенного. Она должна быть христо–логичной, чтобы благодаря ей стало ясно, что только через Сына мы можем понять Отца. Она должна быть пневмато–логичной, поскольку только в обетованном и в дарованном нам Духе может воссиять единство Иисуса Христа с Богом и его общение с каждым из нас.

Вальтер Каспер

Иоахим Друмм

Часть I. Вопрос об Иисусе Христе сегодня

Глава I. Проблематика современной христологии

1. Место христологии сегодня

Богословская дискуссия последнего десятилетия — по крайней мере с католической стороны — в основном была посвящена поставленной II Ватиканским собором задаче обновления церкви. Вопрос о церкви, ее сущности, ее единстве и ее структурах, а также вопрос об отношении церкви к современному обществу привлекали первоочередное внимание. Дискуссию определяли экуменическое богословие, богословие мира, политическое богословие, богословие секуляризации, развития, революции, освобождения. Эти вопросы никоим образом не разрешены. Однако обнаруживается, что на уровне одной только экклезиологии они и не могут быть разрешены. Вместе с программой обновления («аджорнаменто»), церковь оказывается перед опасностью утратить в полной открытости свою идентичность. Там же, где она пытается говорить однозначно и ясно, она оказывается перед опасностью действовать помимо людей и их проблем. Если она заботится о сохранении своей идентичности, ей грозит опасность потерять свою значимость. Напротив, если она стремится к приобретению значимости, ей грозит опасность лишиться своей идентичности. Недавно эту дилемму сложной

идентичности *(identity–involvement–Dilemma)* убедительно описал Ю. Мольтман[64].

Эта дилемма и вызванная ею в церкви поляризация может вызвать углубленное размышление о собственной основе и смысле церкви и ее задачах в современном мире. Однако смысл и основа церкви заключается не в какой–то идее, принципе или программе, а также не в отдельных догмах и моральных предписаниях и, тем более, не в каких–то определенных церковных или общественных структурах. Все это, конечно, имеет право на существование и свое значение на своем месте. Но основа и смысл Церкви — личность, носящая вполне конкретное имя: Иисус Христос. Все разнообразные церкви и церковные общины, а также все столь различные группировки внутри церкви сходятся в одном: они претендуют на то, чтобы представлять личность, слово и дело Иисуса Христа. И если даже они при этом приходят к противоположным результатам, они все же имеют общее начало и общий центр. Только исходя из этого центра и обращаясь к нему, церкви могли бы совместно разрешить трудные проблемы.

Итак, встает вопрос: кто такой Иисус Христос? Кем является для нас Иисус Христос сегодня? Иисус Христос — это не сдвоенное имя, как, скажем, Иван Кузнецов, а исповедание, которое говорит: Иисус есть Христос[65]. *Исповедание «Иисус есть Христос» это краткая формула*

христианской веры, и христология — не что иное, как точное изложение этого исповедания. Этим исповеданием говорится: он, неповторимый, ни с кем не сравнимый Иисус из Назарета есть одновременно посланный Богом Христос, то есть помазанный Духом Мессия, спасение мира, эсхатологическое завершение истории. Таким образом, исповедание Иисуса Христа, с одной стороны, является прямо–таки вызывающе конкретным, с другой — предельно универсальным. Исповедание Иисуса Христа обосновывает как определенность, неповторимость и своеобразие христианства, так и его универсальную открытость и всеобъемлющую ответственность. Поэтому нерешенные проблемы экклезиологии могут быть решены только в рамках обновленной христологии. Только она может содействовать церкви в новом обретении ее универсальности и ее кафоличности (в первоначальном смысле этого слова), не отрицая при этом безумия креста и не отказываясь от собственного христианского вызова.

Разрыв веры и жизни в церкви нашего времени совершается на обширнейшем духовно–и общественно–историческом фоне, описанном еще Гегелем в его ранних произведениях. Пропасть между верой и жизнью для него лишь форма отчуждения, которое характеризует все новое время. Внешний мир, обусловленный современной эмансипацией субъекта, становился

все больше лишь объектом, мертвым материалом совершенствующегося господства над ним человека, осуществляемого с помощью современной науки и техники. Внешняя реальность все больше демифологизировалась и десакрализовалась. Религия же все больше обособлялась в субъекте и становилась здесь пустой и бессодержательной тоской по бесконечному «Религия воздвигает в сердцах индивидуума святилища и алтари, воздыхания и молитвы ищут Бога, созерцания которого он не удостаивается, ибо существует угроза разума, который распознает в созерцаемом вещь, в роще — древесину»[66]. Но в итоге с обеих сторон — со стороны объекта и со стороны субъекта — разверзается зияющая пустота. Внешний мир становится плоским и банальным, внутренний мир субъекта — безобразным и пустым. С обеих сторон разверзается бессмысленное Ничто. В итоге современного развития появляется нигилизм, как это уже предчувствовали Ж. Поль, Якоби, Новалис, Фихте, Шеллинг, Гегель и все романтики, как это было доведено до предела Ницше и как это обобщенно констатировал М.Хайдеггер. *Кризис идентичности церкви разворачивается на фоне духовного кризиса современного общества.*

Вот то место, где за рамками узкого богословского контекста христология обретает значение. В учении о вочеловечении речь идет о примирении Бога и мира. Поскольку единство

Бога и человека, совершившееся в Иисусе Христе, не отменяет самобытности человека и различия между ним и Богом, но именно делает его реальным, то примирение в Иисусе Христе осуществляется одновременно как избавление, а избавление — как примирение. Бог выступает здесь не ограничением человеческой свободы, как думает современный атеистический гуманизм, но ее условием и основой. Поэтому христология может поддержать законное стремление нового времени и разрешить его апорию. Правда, это возможно только на основе того решения, которое выявляет принципиальное различие между верой и неверием. Освобождающее примирение, совершающееся в Иисусе Христе и через него, это прежде всего дар Божий, и только потом — задача человека. Именно здесь проходит граница между христианским богословием и всего лишь христиански окрашенной идеологией и утопией. Ставится решающий вопрос: меч или благодать (А.Камю), обетование или исполнение. Разумеется, что согласно и христианскому представлению, из стремления к дарованным избавлению и примирению следует требование прилагать усилия к освобождению и примирению в мире. Однако поставленная альтернатива может быть устранена только ценою утраты христианской идентичности. А без идентичности не существует никакой значимости.

Таким образом, задачей богословия сегодня становится *именно* христология, в которой идентичность и значимость, бытие и значение сочетаются неповторимым и совершенным образом. *Осознание христологии представляет собой сегодня ту необходимую помощь, которую богословие* (а оно, разумеется, не составляет полноты церкви) *может оказать современному обществу и церкви в отыскании ее идентичности.*

2. Основные тенденции современной христологии

Первая волна нового осознания христологии[67] во второй половине нашего столетия началась почти двадцать пять лет назад в связи с празднованием 1500–летия Халкидонского собора (451–1951). Она охарактеризована в программной статье Карла Ранера «Халкидон: конец или начало?»[68]. Ранер объяснял, что каждое постановление собора означает окончание и итог дискуссии, победу и однозначность правды, но одновременно и возникновение новых вопросов и более глубокое изучение. Ранер говорил о самотрансценденции каждой формулы; «не потому, что она ложна, но именно потому, что она истинна», она должна постоянно продумываться; «она именно потому остается живой, что она интерпретируется»[69]. Так возникли важнейшие новые интерпретации халкидонского догмата. Наряду с Ранером следует прежде всего назвать Б. Вельте,

Ф.Мальмберга, Э.Схиллебекса[70]. К этому ряду принадлежит также П.Шоненберг[71], хотя его интерпретация халкидонской формулы приводит к путанице и тем самым (как еще будет показано) выходит за ее рамки. Основной задачей всех этих попыток было показать, как сегодня может быть верою понят догмат «истинный Бог и истинный человек в одном лице», и как он может быть интерпретирован и адаптирован с помощью современных философских методов и категорий (в то время — экзистенциальной философии). Таким образом, ставился вопрос, как единственный в своем роде человек может быть одновременно Богом и тем самым может претендовать на универсальное, абсолютное и никогда не превзойденное значение.

Вероятно, старейший, но до сегодняшнего дня все вновь и вновь предпринимаемый подход, рассматривает веру во Христа в космологическом аспекте. Этот подход представлен уже в христологии Логоса апологетов второго века. Они видят повсюду в мире, в природе и в истории, а также в философии и в языческих религиях *logoi spermatikoi,* частицы (семена) единого Логоса в творении, который был явлен в своей полноте в Иисусе Христе. Такое космологическое толкование веры во Христа в нашем столетии было гениально обновлено прежде всего П.Тейяром де Шарденом[72]. Правда, Тейяр исходит больше не из статичной, а из эволюционной картины мира, и пытается

показать, что космогенез и антропогенез находят свое завершение в христогенезе. В таком случае Иисус Христос является происходящей в себе эволюцией.

Вторая концепция исходит не из космологического, а из антропологического подхода. Она бросает вызов современному атеистическому гуманизму, согласно которому Бог должен быть мертвым, чтобы человек действительно был свободным. В противоположность этому должно быть показано, что человек — это существо, открытое полноте реальности. В своей нищете он свидетельствует о тайне полноты. Исходя из этого, К.Ранер[73] хочет понимать вочеловечение Бога как единственный в своем роде кульминационный пункт в реализации сущности человеческой природы, и христологию — как радикальнейшее осуществление антропологии. К.Ранер придерживается при этом убеждения в исключительности и неповторимости явления Христа. У других следствием этой антропологической интерпретации служит антропологическая редукция. В таком случае Иисус Христос становится знаком и моделью подлинного человеческого бытия (Ф.Бури, Ш.Огден, Д.Зёлле, П.М. ван Бюрен), а христология — переменной величиной антропологии.

Третья концепция исходит из того, что человека *вообще не* существует, что он встречается нам скорее конкретно, только в совокупности физиологических, биологических, экономических, общественных и духовных условий, причем отдельный человек вплетен солидарно в историческое целое человечества. Вопрос о значении и спасении человека становится теперь вопросом о смысле и искуплении истории вообще. Такую точку зрения усвоил себе В. Панненберг[74]; при этом он интерпретировал Иисуса Христа как уже свершившийся конец истории. Ю. Мольтман подхватил эту мысль, но содержательно усилил ее идеей справедливости[12]. Согласно ему, в истории страданий человечества в конечном счете ставится вопрос о справедливости. Христология обсуждается у него в рамках проблемы теодицеи. Этот исторический подход, который мы впоследствии будем применять и которому мы будем следовать, может использовать сотериологическое осмысление Писания и традицию сотериологически ориентированного богословия. Однако этот подход может и должен также опираться на восходящую к Гегелю философию истории. Это подводит его сегодня к дискуссии с марксистской идеологией истории.

На опасность, присущую всем этим подходам, обратил внимание Х.У. фон Бальтазар[75]. Опасность состоит в том, что здесь Иисус Христос

помещается в заранее определенную исходную схему, и что на таким образом ограниченной космологически, антропологически или всеобще–исторически вере выстраивается философия или идеология. Именно этой тенденции противостоит второе значительное направление в современном переосмыслении христологии.

Вторая волна христологического переосмысления[76] нашего времени стоит под знаком нового раскрытия вопроса об историческом Иисусе, постановкой которого ученики Бультмана (Э.Кеземан, Э.Фукс, Г.Борнкамм, Х.Концельман, Дж. Робинсон и другие) возвестили послебультмановскую эру. Католическое богословие очень быстро подхватило новую постановку вопроса (Й.Р. Гайзельман, А.Фёгтле, Х.Шюрман, Ф.Мусснер, И. Бланк, Р.Пеш, Х.Кюнг). Стало ясно, что обновленная христология состоит не только в интерпретации или новой интерпретации традиционных керигматических или догматических формул исповедания. Это была бы еще схоластика (понятая в плохом смысле). Язык исповедания, как и всякий человеческий язык, только тогда становится осмысленным языком, а не идеологией, когда он выражает реальность в слове и этой реальности соответствует. Христологические формулы исповедания не имеют никакой другой цели, кроме той, чтобы выразить бытие и значение личности и дела Иисуса. Поэтому эти формулы имеют в Иисусе

свой критерий. Если бы христологическое исповедание не имело никакого основания в историческом Иисусе, тогда вера во Христа была бы чистой идеологией, отвлеченным мировоззрением без исторической основы. Между тем у Й. Б. Метца отказ от чисто умозрительной христологии привел к концепции нарративных, то есть повествовательных, богословия и христологии[77].

Подобное переосмысление редко обходится без ошибочных и банальных побочных последствий. В качестве одного из таковых следует отметить появившееся в последние годы, ставшее почти избитым выражение «дело Иисуса»[78]. Само по себе интересное, но глубоко двусмысленное и трудно определимое понятие «дело Иисуса» восходит первоначально к В.Марксену. Однако там, где он развивает основательную программу, он очень часто доводит это понятие до редукции к земному Иисусу и к его «делу», и соответственно к тому, что можно предпринять с помощью сегодняшних исторических методов, связанных с находящейся под сильным влиянием современного неомарксизма герменевтикой. Исповедание воскресшего и вознесенного Христа сводится всего лишь к отведенной историческому Иисусу роли. Однако при помощи подобного банального богословия невозможно обосновать ни уникальность, ни универсальность христианского исповедания. Как апелляция именно к *этому* Иисусу из Назарета, так и

утверждение его универсального и окончательного значения должны казаться подобному богословию в конечном итоге навязанными, даже произвольными. Наконец, Иисус становится здесь, по сравнению с другими носителями религиозных идей, взаимозаменяемым символом и моделью определенных идей и определенной практики, которая в свою очередь сама может претендовать только на относительное значение. Между тем Й.Нольте определенно сделал такие выводы[79].

Итак, если исключается как односторонняя христология керигмы и догмы, так и христология, ориентированная только на исторического Иисуса, то тогда путь к новому обоснованию христологии может состоять только в том, чтобы одинаково серьезно воспринять оба элемента христианского исповедания и задать вопрос, как, почему и по какому праву из проповедовавшего Иисуса получился Христос, которого проповедовали и в которого веровали, и как этот исторически неповторимый Иисус из Назарета относится к универсальному стремлению веры во Христа. Этим путем нового обоснования христологии в нашем столетии уже давно пошел в своей книге «Иисус Христос» тюбингенский догматист Й.Р. Гайзельман[80]. И хотя экзегетические детали его подхода уже устарели, его основная задача по–прежнему актуальна. Попытку обосновать христологию, исходя из соотношения исторического Иисуса и

проповеданного Христа, на основе других предпосылок предпринимают В. Панненберг, Ю. Мольтман и Э. Юнгель.

3. Задачи христологии сегодня

Из концепции исповедания «Иисус есть Христос», как и из обзора современной христологической дискуссии, в основном выявляются три главные задачи современной христологии.

1) Исторически обоснованная христология

В концепции исповедания «Иисус есть Христос» христологии указано на вполне определенную историю и на неповторимое развитие. Она не выводима ни из нужд человека, ни из потребностей общества, не обусловлена ни антропологически, ни социологически. Она скорее должна поддерживать и представлять конкретное, единственное в своем роде воспоминание. Она должна рассказывать о конкретной истории и свидетельствовать о ней. Таким образом, она должна задавать вопрос: кто был Иисус из Назарета? Чего он хотел? Какими были его благовестие, его поведение, его судьба? В чем состояло его «дело» (если употреблять это понятие как в смысле, пробуждающем интерес, так и в смысле, вызывающем недоразумение)? Как из этого Иисуса, проповедовавшего не о себе, а о приближающемся Царстве Божьем,

получился Христос, которого проповедовали и в которого веровали?

Подобная исторически ориентированная христология имеет долгую традицию. Вплоть до периода барочной схоластики в христологии важную роль играло богословие таинств жизни Иисуса[81]. Однако если мы хотим в соответствии с сегодняшней проблематикой коснуться этих вопросов и ответить на них, то мы столкнемся со сложными и опасными, поскольку они шокируют многих христиан, проблемами современного исторического исследования, с вопросом об историческом Иисусе, с вопросом о возникновении пасхальной веры и с вопросом о формировании первоначального христологического исповедания. Эти вопросы, поднятые Г.С. Реймарусом, Д.Ф. Штраусом, В. Вреде, А. Швейцером, Р.Бультманом, нельзя считать ни уловками неверия, ни чисто внешними и незначительными для веры в Иисуса Христа и для систематической христологии проблемами. *Исторические вопросы ставятся неизбежно, если всерьез воспринимать вызывающую конкретность христианской веры. Как только это пытаются делать, не остается ни одной неприступной зоны мнимо «чистой» веры.* Поэтому эти вопросы стоит рассматривать не просто исторически, но спрашивать о богословской значимости исторического.

2) Универсально обоснованная христология

Даже если христология не может быть выведена ***из*** нужд людей или общества, она в силу своей универсальности претендует на то, чтобы размышлять и давать ответы *с учетом* вопросов и нужд людей и в соответствии (по аналогии) с проблемами времени. Память об Иисусе и христологическая традиция должны быть поняты как живая традиция, их необходимо сохранять с творческой точностью. Только таким образом может возникнуть живая вера. Христианин должен дать отчет в своем уповании (ср.: 1 Петр 3:15). Поэтому и нарративная христология не должна противопоставляться христологии, основанной на аргументах, как это недавно попытался сделать Й.Б. Метц.

Претендующее на универсальность христологическое исповедание может давать ответ только с учетом как можно более широкого горизонта. Это требование подводит христологию ко встрече с философией, особенно с метафизикой, и к ее критическому рассмотрению. Она вопрошает не только о том или ином сущем, но о бытии вообще. Поэтому христианин именно по вере обязан мыслить метафизически, и он может выполнить эту обязанность не только в полемике (которую, конечно, нельзя недооценивать) с гуманитарными науками, например, с социологией. В этой обязанности он не связан со каким–то определенным выражением метафизики, например, с метафизикой

аристотелевско–томистской. Философский и богословский плюрализм не только законен, но и необходим. Христология и без того не позволяет подгонять себя ни под одну из существующих философских систем. Речь не идет и о том, чтобы в ней применялись существующие философские категории. Напротив, вера в Иисуса Христа есть радикальное сомнение во всяком завершенном в себе мышлении, которому присущи идеологическо–критические доводы. Ведь вера претендует на то, что последний и глубочайший смысл всякой действительности открылся неповторимо и окончательно только в Иисусе Христе. Смысл бытия разрешается здесь, таким образом, в конкретной неповторимой истории.

Это предполагает совершенно специфическое понимание реальности, которое, очевидно, зависит не от определенного природой представления о бытии, а от онтологии, определенной исторически и личностно. Исходя из этого, христология призвана сегодня к критическому рассмотрению своей собственной традиции. Ожидаемый здесь спор об эллинизации и деэллинизации веры не должен, конечно, вестись, как это часто бывает, в состоянии принципиально антиметафизического аффекта. *Речь идет не о том, чтобы противопоставлять онтологически определенную христологию предания христологии неонтологической, определяемой часто в таком случае как функциональная. Речь скорее идет о том, чтобы*

разработать определенную христологически историческую и личностную онтологию.

Между тем поставленная здесь задача оказывается еще более глубокой. А именно, встает вопрос о том, как следует в принципе представлять себе отношение между христологией и философией. Еще сегодня здесь открываются под новым знаком старые конфессиональные споры об отношении природы и благодати и о Законе и Евангелии. Христологию рассматривают или в рамках отношения «Бог—мир», как настаивает К. Ранер[82], или истолковывают отношение «Бог—мир» в рамках христологии, как это делает К. Барт. В первом случае возникает по меньшей мере та опасность, что богословие станет философией, и это было недавно поставлено в упрек К. Ранеру Б. Ван дер Хэйденом[83]. Второй подход приводит к христологическому тупику, в чем К.Барта упрекает Х.У. фон Бальтазар[84]. Д. Видеркер говорит в своем «Наброске систематической христологии» о своеобразном эллипсе между двумя точками зрения[85]. Тем самым он считает скорее правильным классическое католическое учение об аналогии. *Данная проблема еще раз показывает, что в христологии, в конечном итоге, речь идет о христианском понимании реальности в широком смысле этого слова.* Поэтому в христологии говорится по меньшей мере и об учете отношений между христианством, культурой, политикой и т.д.

3) Сотериологически обоснованная христология

В этой третьей точке зрения мы объединяем в одно высшее целое обе другие. А именно, из сказанного следует, что личность и история Иисуса неотделимы от его универсального значения, и наоборот, значение Иисуса неотделимо от его личности и истории. Поэтому христология и сотериология, то есть учение об искупительном значении Иисуса Христа, составляют единое целое.

Это единство может быть однобоко развито в ту или иную сторону[86]. Средневековая схоластика отделяла учение о личности Иисуса Христа, его божестве, его человечестве и об их единстве от учения о деле и служении Христа. Тем самым христология становилась изолированным и абстрактным учением о богочеловеческом устроении Христа. Постоянно задавался вопрос о в–себе–бытии истинного божества и человечества Иисуса, так что людям становилось все менее понятно, что все это означает для них и для их жизни. Безразличие многих людей по отношению к христианству стало реакцией на это развитие, которое при этом не восполнялось традицией древней церкви. Между тем обнаруживается, что за всеми христологическими высказываниями древней церкви стоят сотериологические мотивы. Апология как истинного божества, так и истинного человечества должна быть гарантом

реальности спасения. К этому скорее историческому аргументу добавляется один принципиальный аспект. Мы познаем сущность вещи только в ее явлении, то есть в ее бытии для другого, из ее значения и воздействия на другого. Поэтому конкретное значение исповедания Иисуса Христа и христологического догмата раскрывается нам только тогда, когда мы вопрошаем об освобождающем и искупительном значении Иисуса. *На этой основе можно преодолеть схоластическое разделение христологии и сотериологии.*

Противоположной крайностью стало сведение христологии к сотериологии. В реакции на схоластическое учение о бытии Христа «в себе» Лютер подчеркивал смысл искупительного дела Христа *pro me* (лат. «для меня»). При этом Лютер полностью придерживался также «объективного» смысла христологического исповедания. Однако уже у Меланхтона принцип *pro me* находит действительно одностороннее применение. Во вступлении к *Loci communes* (1521) мы находим знаменитый тезис: «Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri»[87] [88]. Этот принцип стал основой христологии Шлейермахера и через него так называемого неопротестантизма. Шлейермахер ведет к Спасителю, исходя из современного опыта спасения[89].Тем самым возникает опасность, что все положения христологии станут выражением

христианского самосознания, а Иисус Христос — прообразом религиозного человека.

Помимо П.Тиллиха, влияние Шлейермахера проявляется прежде всего у Р.Бультмана и его школы. В своей критике христологического исповедания Всемирного совета церквей он так отвечает на вопрос, соответствует ли Новому Завету исповедание Иисуса Христа Богом и Спасителем: «Этого я не знаю». Он полагает, что такое исповедание неясно. Вопрос поставлен так: «Должно ли называние Христа "Богом" указывать на его природу, на его метафизическую сущность или на его значение? Имеет ли это высказывание сотериологический или космологический характер, или оно означает то и другое?» Решающий вопрос для него: «Высказывают ли — и в какой мере — соответствующие обозначения нечто о природе Христа, насколько они его, так сказать, объективированно описывают в его в–себе–бытии, или говорят ли они — и в какой мере — о его значении для людей, для веры. Говорят ли они... о его *physis* («природе»), или они говорят о Христе *pro me?* Насколько христологическое высказывание о нем одновременно высказывание обо мне? Помогает ли он мне, потому что он Сын Божий, или он является Сыном Божьим, потому что он мне помогает?»[90]. Сам Бультман не оставляет никаких сомнений, что, по его убеждению, новозаветные высказывания о божественности Иисуса — высказывания не о природе, но о

значении. Тем самым христология в конечном итоге становится переменной величиной антропологии (Х.Браун).

Против использования Лютеровского *pro te* в качестве методологического принципа протестовал прежде всего Х.Й. Иванд[91]. Он констатирует, что при этом речь идет о смешении Лютеровской идеи жертвы Иисуса за нас с субъективностью опытного познания Канта. Благодаря Канту выявлен дуализм между вещью в себе и явлением вещей нам. Внутренняя противоречивость этой точки зрения уже неоднократно отмечалась. Ибо, хотя Кант сначала объявляет о непознаваемости «вещей в себе», он все же приписывает этому «в себе» влияние на наше сознание. Таким образом, он, в принципе, еще обосновывает познание в бытии. Если это обоснование не будет больше удерживать смысла в бытии, тогда богословие неминуемо приблизится к тезисам Фейербаха, согласно которым все наши религиозные представления — это лишь проекции человеческих нужд и желаний искупления и обожествления. Так у Фейербаха происходит переворачивание богословия: вочеловечившийся Бог — это явление ставшего богом человека, так как снисхождению Бога к человеку необходимо предшествует возвышение человека до Бога[92].

Именно обозначенная проблематика приводит нас обратно к описанию ситуации,

рассмотренной вначале. В установленном резком несоответствии бытия и смысла христология на свой лад принимает участие в духовной судьбе нового времени. Подобно всеобщему отчуждению субъекта и объекта, христологическая вера и догма представляются чем–то неусвояемо внешним и чуждым. Вера обособляется в области чистой субъективности и внутренней жизни. Так возникает противопоставление содержания веры (*fides quae creditur*) и ее осуществления/выражения *(fides qua creditur).* Одним формулы христологического исповедания в их суровой объективности кажутся овеществлением «собственной» личной веры или мертвым балластом христианского опыта. Напротив, другим попытки субъективного познания представляются исчезновением, опустошением и растворением в бессодержательном субъективизме. Однако ортодоксальный супранатурализм и модернистский имманентизм становятся только двумя разъединенными половинами единого целого.

В исповедании «Иисус есть Христос» бытие и смысл связаны друг с другом неразрывно. Поэтому содержание веры может быть осознано не иначе, как в акте веры. Однако акт веры будет бессмысленным, если он не руководствуется ее содержанием. *Поэтому дилемма между онтологической и функциональной христологией является богословски мнимой проблемой и той*

альтернативой, в которую богословие не должно позволять себя вовлекать. Это означает, что церковь не может сегодня обеспечить свою идентичность ни путем простого отстаивания ортодоксии, ни путем отступления в исполнение веры и в ортопраксию. Необходимо приступить к современным проблемам, начиная с самих основ, и спросить, каким образом обе христологии скрещиваются в Иисусе Христе. И только когда это будет понято, тогда станет ясно, как в современной церкви могут быть согласованы забота о христианской идентичности и забота о значимости. Поэтому вопрос, который мы теперь должны поставить, звучит так: где и как встречаем мы Иисуса Христа сегодня?

Глава II. Исторический вопрос об Иисусе Христе

1. Исходный пункт современной веры в Иисуса Христа

Иисус Христос — историческая величина мирового значения. Иисус из Назарета жил в Палестине примерно между 7 годом до н.э. и 30 годом н.э. Его появление оказало огромное влияние, которое коренным образом изменило мир не только вопросу об историчности Иисуса см. сводное изложение у В.Триллинга: W. Trilling *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu.* Düsseldorf, 1967 (2–е изд.); см. также: H. Windisch «Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu», в *Theologische*

Rundschau NF 1 (1929), S. 266–288 (с указанием литературы); A. Vögtle «Jesus Christus», в *LThK* V, S. 922–925; F.Hahn *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament.* Neukirchen, 1963, S. 74–76 (к хронологии жизни Иисуса); J. Blank *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz.* Freiburg—Basel—Wien, 1972, особ. 20 сл.ько религиозно, но и духовно и социально. Это влияние простирается через христиан и их общину, через церкви и их приходы до нашего времени. Влияние Иисуса прослеживается также вне «официального» христианства, во всей нашей западной цивилизации. Таким образом, Иисус из Назарета и его дело уже в некоем общеисторическом смысле непосредственно присутствует доныне. Исторический вопрос об Иисусе из Назарета, а именно, рассматриваемый с помощью современных исторических методов вопрос о том, что мы можем сказать о его жизни, его появлении, его благовестии и его смерти, только потому представляет непосредственный интерес, что он по–прежнему актуален для современного христианства, для современных церквей и для всей прямо или косвенно определяемой христианством культуры. Если бы это было не так, то большинство людей в большей или меньшей степени интересовались бы Иисусом так, как они интересуются Сократом, Буддой или Лао–цзы. Это верно и в общеисторической перспективе: исходный пункт нашего вопроса об

Иисусе из Назарета и нашего интереса к нему — современное христианство.

Это имеет еще большую силу, если мы ставим вопрос о понимании Иисуса Христа с особой богословской точки зрения. Источники, сообщающие нам об Иисусе из Назарета, — это Писания Нового Завета. То, что мы узнаем об Иисусе из скудных внехристианских источников, едва ли заслуживает упоминания. Писания же Нового Завета существуют только потому, что в Иисусе после его смерти обрели веру, и постольку, поскольку первые верующие собирали, распространяли и, наконец, письменно фиксировали сведения об Иисусе для нужд своих общин, своего богослужения, своей катехизации, миссионерской проповеди и общинного устроения, а также в целях увещания и утешения. Без этого интереса первых общин мы знали бы об Иисусе из Назарета столь же мало или столь же много, как мы знаем о других странствующих проповедниках его времени. Поэтому мы можем вместе с методом «анализа форм» *(Formgeschichte)*[93] сказать: «местом в жизни» *(Sitz im Leben)* записанного в Новом Завете предания об Иисусе является церковь. Евангелия, даже если они в деталях содержат много подлинного материала, не могут быть историческими свидетельствами в подлинном смысле этого слова. Они скорее свидетельства веры. В писаниях Нового Завета мы видим христологическую веру ранней церкви. Таким

образом, Иисус из Назарета доступен нам только через веру первых христианских общин.

Если мы сегодня хотим понять свидетельства Нового Завета, то это возможно только благодаря тому, что мы их читаем и применяем в тех же жизненных обстоятельствах, в которых они возникли. Конечно, всякое языковое высказывание может быть понято только в полноте соответствующей ситуации. Поэтому и сегодня мы не можем вырвать предание об Иисусе из контекста проповеди, литургии и общинной практики христианских церквей. Свидетельство Нового Завета может быть понято живо только там, где живо веруют в благовестие об Иисусе Христе и где живет тот же дух, который одухотворяет писания Нового Завета. Поэтому община церкви и сегодня — подлинное место предания об Иисусе и встречи со Христом.

В тезисе о церкви как жизненном контексте веры в Иисуса Христа затронут в высшей степени эмоционально заряженный комплекс проблем. Многим представляются — как они думают — институционально застывшие церкви как не имеющие более ничего общего с Иисусом Христом и с тем, чего он хотел. Они говорят: «Иисус — да, церковь — нет!» Их не интересует Христос, которого проповедуют церкви. То, во что они вслушиваются — это сам Иисус и его «дело». То, что их привлекает — это не церковная вера во Христа, Сына Божьего, а вера самого Иисуса и

его непосредственное участие в жизни людей. Вообще, такое недоверие к церквам и к церковным институтам имеет свое основание. Церкви также подвержены угрожающим всем институтам опасностям институционального застывания, институционального самодовольства и власти, манипуляций и обусловленных перевесом институциональных интересов злоупотреблений. Этим опасностям церкви подвергались в своей истории довольно часто. Поэтому многие считают более невозможным найти в церквах хоть что–нибудь от первоначального духа Иисуса.

Для того чтобы ответить на это возражение, должны быть выявлены как основание, так и границы исходного пункта веры церкви. Обосновать правомочность этого исходного пункта помогает современная теория институциализации[94]. Она обращает внимание на то, что субъективность отдельной личности всегда ограничена, так как она не может овладеть многообразием явлений и точек зрения. В этом — когнитивные преимущества «системы», в которой «накапливается» опыт других, предыдущих поколений, объективируемый в нравах, обычаях, традициях и т. д. Относительная стабильность, свойственная подобным институциональным величинам, имеет то преимущество, что она лишает возможности субъективного произвола, в том числе произвола «властвующих», не позволяет узурпировать

основные ценности общества. В этом смысле можно вместе с И.А. Мёлером и всей католической Тюбингенской школой характеризовать церковь как объективно состоявшееся христианство. В ней христианская вера словно обрела плоть и кровь. Это воплощение в некую общественную структуру, в ее традиции и институты служит, с чисто человеческой точки зрения, сильнейшей защитой и гарантом преемственности. Как видно из истории, благодаря такому наследию христианская вера имеет возможность снова и снова обновляться.

Правда, если этот институциональный аспект выделяется односторонне, возникает опасность, что истина функционализируется и ограничивается в интересах выживания как отдельного субъекта, так и общественной «системы». Говоря определенно, в таком случае возникает опасность церковной узурпации Иисуса Христа, когда церковь занимает место Иисуса. Тогда церковь не проповедует и не свидетельствует больше об Иисусе Христе, она выступает скорее адвокатом и свидетельницей самой себя. Тогда христология становится идеологической защитой экклезиологии. Но тем самым как христология, так и экклезиология утрачивают свой внутренний смысл и свое значение. Церковь как сообщество верующих ни в коем случае не должна понимать себя как неизменная величина. Церковь должна

постоянно превосходить себя, взирая на Иисуса Христа. Поэтому она должна снова и снова вспоминать о своем начале, об Иисусе Христе, его слове и его деле, его жизни и его судьбе. В подобном воспоминании берут свое начало большинство внутрицерковных движений обновления. Достаточно только вспомнить о значении образа земного Иисуса для Франциска Ассизского и о месте размышлений о земной жизни Иисуса в книжечке духовных наставлений Игнатия Лойолы. Только путем подобного воспоминания, и никак иначе, может удаться и современное церковное обновление.

Мы можем резюмировать результат этих размышлений в двояком тезисе:

Исходный пункт христологии — феноменология веры во Христа, как она осуществляется, переживается, проповедуется и практикуется в христиапских церквах[95]*. Только через встречу с верующими христианами можно прийти к вере в Иисуса Христа. Однако подлинным содержанием и последним критерием христологии является сам Иисус Христос, его жизнь, его судьба, его слово и дело. В этом смысле можно также сказать: Иисус Христос является первичным, вера во Христа — вторичным критерием христологии. Оба критерия не могут противопоставляться друг другу.* Правда, возникает вопрос, как оба критерия должны быть связаны друг с другом. Это один из основных

вопросов современного богословия. Особенно остро он ставится перед нами в современных исследованиях жизни Иисуса.

2. Обоснованность и границы современного исследования жизни Иисуса

Важным историческим стимулом для воспоминания об истоках была Реформация XVI–го века. Она хотела обновить церковь на основе первоначального свидетельства — Нового Завета. Однако реформаторов в Писании интересовало только то, что «делал Христос». В сущности, их принцип *sola Scriptura* («только Писание») означал *solus Christus* («только Христос»). Поэтому при всех неоспоримых достижениях в интерпретации Писания, у реформаторов еще не было речи об историко–критическом исследовании Библии в современном смысле этого слова. Их задачей было *viva vox Evangelii* («живой голос Евангелия»), проповеданное слово Божье. До самостоятельного библейского богословия, отличного и даже отчасти противоположного догматическому богословию, дело дошло только тогда, когда христианское предание перестало более быть очевидной и непосредственно убеждающей силой. Историкокритическое мышление предполагает дистанцию по отношению к преданию и опыт дистанции[96]. Только тогда, когда история не дана более непосредственно, ей можно заниматься объективно и критически. Этот

перелом в традиции был подготовлен пиетизмом, который в противоположность тогдашней церковной жизни и тогдашнему школьному богословию, стремился к практическому, личному и простому библейскому богословию. После этой подготовки, в эпоху Просвещения началось формирование собственно библейского богословия, в котором изучение Писания обрело самостоятельный критический критерий по сравнению с учением церкви[97].

Важнейшая область современного библейского богословия — исследование жизни Иисуса. Известный историограф А. Швейцер называет его «величайшим делом немецкого богословия»[98]. «Оно представляет собой самое значительное из того, на что когда–либо отваживалось религиозное самосознание и что оно когда–нибудь совершало»[99]. Однако это исследование исходило «не из чисто исторического интереса, оно искало Иисуса истории как помощника в освободительной борьбе против догмы»[100]. Доказательством того, что Иисус истории был другим, чем Христос церковной веры, что он сам не претендовал на какой–либо божественный авторитет, церковь хотели лишить права на авторитет. Это намерение недавно было так сформулировано Р. Аугштайном: «Следует показать, по какому праву христианские церкви ссылаются на такого Иисуса Христа, которого не было, на доктрины, которым он не учил, на полномочия, которые он не раздавал, на

богосыновство, которое он сам считал невозможным и на которое он не претендовал»[101]. *Таким образом, за новым историческим вопросом об Иисусе, с одной стороны, стояли интересы веры и ее обновления, а с другой — влияние духа Просвещения, когда возникло новое библейское богословие и вместе с ним — исследование жизни Иисуса. Вот почему исследование также должно быть рассмотрено в обширном контексте современной идеологической критики и освобождения от заданных авторитетов и традиций.* Это напряжение придает подобной критике привлекательность и плодотворность, но одновременно оно продолжает служить поводом для многочисленных разногласий и споров.

Сказанное легко продемонстрировать на примере истории исследования жизни Иисуса. Оно началось с сенсации, когда Г.Э. Лессинг издал в 1774–1778 годах «Фрагменты Вольфенбюттельского Анонима» гамбургского профессора восточных языков ГерманаСамуэля Реймаруса. Реймарус принципиально проводил различие между первой системой — учением Иисуса, и второй системой — учением апостолов[102]. Согласно ему, сам Иисус «не учил никаким возвышенным тайнам или положениям веры»[103], но «простым моральным наставлениям и жизненным обязанностям»[104]. Его проповедь Царства Божьего не отличается от представлений тогдашнего иудаизма; он

возвещает наступление мессианского царства в земном политическом смысле. Таким образом, в «грандиозной увертюре» (А. Швейцер) Реймаруса звучат уже все мотивы будущего исследования жизни Иисуса: различие между Иисусом истории и Христом веры, эсхатологический характер благовестия Иисуса и сопутствующая ему проблема промедления парусин, тема политического Иисуса и проблема позднейшей спиритуализации его благовестия. Подводя итог, Лессинг ясно различил религию Христа и христианскую религию как «две совершенно противоположные вещи»[105].

Своими радикальными тезисами Реймарус дискредитировал передовое богословие своего времени. Однако другой основоположник исторического богословия, Саломон Землер, пытался спасти то, что еще можно было спасти. Он объяснял различия между земным и духовным пониманием Иисуса приспособлением к уровню понимания его современников. Тем самым была открыта другая тема, которой богословие занималось очень долго. Понималась ли сокрытая во внешне историческом идея более эстетико–символически, как у И.Г. Гердера, или рационально–прагматически, как у Х. Э. Г. Паулюса, в принципе не существенно. Однако потребовалось время, прежде чем вновь был достигнут заметный результат. Это произошло в двухтомной «Жизни Иисуса», изданной в 1835–1836 годах репетитором Тюбингенского

духовного училища Д. Ф. Штраусом. Его книга вызвала вторую большую бурю и настоящий поток полемических публикаций[106]. О чем в ней говорится? Согласно Штраусу, старая супранатуралистическая интерпретация Иисуса невозможна, современная же рационалистическая интерпретация слишком поверхностна. Штраус искал третий путь, путь мифологической интерпретации. Тем самым он продолжил научную дискуссию, начатую еще во времена Гейне и Эйхгорна[107]. Однако в своей мифологической интерпретации Штраус ни в коей мере не отрицает какое бы то ни было историческое ядро. Для него очевидно «как неоспоримый факт»: Иисус был убежден в том, что он Мессия и утверждал это[108]. Однако он проводит различия между историческим ядром и связанной с ним мифологической интерпретацией, между Христом веры и Иисусом истории. Это различие было для Штрауса идентично различию между «историческим Христом и идеальным, лежащим в основе человеческого разума, прототипом человека, каким он должен быть». Однако это означает «перерождение религии Христа в религию человечности»[109]. Это означает также, что на вопрос, «являемся ли мы еще христианами», Штраус должен был ответить отрицательно[110].

Кризис очевиден. Однако в дилемме «исторический Иисус и его идеальная интерпретация» богословие только разделяет

участь общей духовной проблематики нового времени[111]. Эмансипация субъекта по отношению к реальности должна была свести эту реальность к простому субъекту, к технически осваиваемому и научно познаваемому миру вещей и предметов. Поэтому дуализм между гуманитарными и естественными науками, *res cogitans*[112] и *res extenso,*[113] (Декарт), между логикой разума и логикой сердца (Паскаль), между экзистенциально–личными и материальными отношениями, стал конституирующим для нового времени. Этот дуализм метода был перенесен также на богословие и привел в нем, наряду с различием между историческим Иисусом и Христом веры, к двойственному отношению к Иисусу: с одной стороны — историко–критическому и рациональному, а с другой — внутреннему, возвышенному, духовно–религиозному, экзистенциально–личному, основанному на вере. Этот дуализм — наша духовная участь. Поэтому Штраус по–прежнему представляется беспокойной совестью новейшего богословия. Он поставил вопросы, которые до сих пор не улажены.

После того как единство между Иисусом истории и Христом веры распалось, у богословия возникла живая потребность его восстановить. Эта попытка была предпринята в XIX веке исследованием жизни Иисуса. Прежде всего здесь заслуживают упоминания Ф.Шлейермахер,

К.Х.Вайцзекер, Х.Й.Хольцман, Т.Кайм, К.Хазе, В.Байшлаг, Б.Вайс. Эти богословы руководствовались апологетическим интересом. Так как они хотели заниматься богословием на современный манер, для обоснования веры во Христа они должны были использовать исторические методы. Однако прежде всего у Ф. Шлейермахера, который с 1819 по 1832 годы первым прочел лекции о жизни Иисуса, на переднем плане стоял не биографический, а богословский интерес. Речь шла не о разрушении и замене христологического догмата, а о его исторической интерпретации[114]. Современному человеку, идущему по пути «зрелого» исторического исследования, должен был быть открыт новый подход к вере. Благодаря способу, каким этот подход осуществлялся, произошел прорыв в современном повороте к субъекту. Так из христоонтологии возникла христопсихология[115]. Душевная жизнь Иисуса стала словно зеркалом, в котором воссияла его божественность. Шлейермахер стремился так изобразить человеческое в Иисусе, «чтобы мы воспринимали его как выражение или действие божественного, бывшего его душой»[116]. Речь идет о «самообнаружении Бога в нем для других»[117]. Однако для Христа характерна «постоянная сила его божественного сознания, бывшая в нем собственным бытием Бога»[118], к которому он нас приобщает в вере. Разумеется, что при *таком* опыте «христологии снизу»

благовестие и дело Иисуса не могли больше быть поняты политически, а только духовно–душевно и морально. Так, у А. фон Гарнака это могло означать: «Все драматическое во внешнем всемирно–историческом смысле здесь исчезло, потонула и вся внешняя надежда на будущее»; речь идет только «о Боге и о душе, о душе и ее Боге»[119].

Считается, что опыт либерального исследования жизни Иисуса повсеместно потерпел крах. Этому провалу в основном способствовали три причины:

Сначала А.Швейцер показал в своей «Истории исследования жизни Иисуса»: то, что выдавалось за исторического Иисуса было не чем иным, как отражением идей отдельных авторов. «Так, каждая из последующих эпох в развитии богословия находила свои мысли в Иисусе, и по–иному она не могла его сделать более живым. И не только эпохи находили себя в нем, но всякий творил его в соответствии со своей личностью»[120]. «Рационалисты изображали Иисуса моральным проповедником, идеалисты — олицетворением гуманности, эстеты превозносили его как гениального художника слова, социалисты — как друга бедных и социального реформатора, а бесчисленные псевдоученые делали из него героя романов»[121].

Но в итоге нужно было признать: «Иисус из Назарета, который выступал как Мессия,

проповедовал мораль Царства Божьего, основал Царство Небесное на земле и умер, чтобы придать своему делу величие, никогда не существовал. Это образ, созданный рационализмом, оживленный либерализмом и облаченный современным богословием в исторические одежды»[122]. Иисус, каким он действительно был, не похож на современного человека, а есть «нечто чуждое и загадочное»[123]. Он не позволяет себя модернизировать. Он не хотел улучшать мир, он скорее проповедовал пришествие нового мира. В центре его благовестия стояло Царство Божье, которое не наступает с помощью человеческих усилий. Поэтому оно не является высшим моральным благом, а оно есть Божье деяние. Таким образом, Швейцер может констатировать: «Так уж странно вышло в исследовании жизни Иисуса. Оно намеревалось найти исторического Иисуса и думало, что тогда оно могло бы поместить его в наше время таким, какой он есть — в качестве Учителя и Спасителя. Оно сняло оковы, которыми он на протяжении десятилетий был прикован к скалам церковного учения, и радовалось тому, что жизнь и движение вернулись вновь, и увидело приближение к себе исторического человека Иисуса. Но он не остановился, а прошел мимо нашего времени и возвратился восвояси»[124].

К этой концепции добавилась вторая, которой мы обязаны методу анализа форм. Он показал,

что Евангелия вовсе не исторические источники в современном смысле слова, они скорее представляют собой свидетельства веры общин. Евангелия в первую очередь интересуются не Иисусом истории, в них говорится о проповеди в литургии и во всей жизни общин, современных Христу. Единственный след, оставленный Иисусом — это вера его учеников. Только посредством этой веры он действует в истории. Если всегда действительно то правило, что историческая личность та, которая впоследствии оказывает влияние в истории, то вместе с первым значительным критиком исследования жизни Иисуса М.Кёлером нужно сказать: «Подлинный Христос — это Христос проповеданный»[125]. Поэтому делать критерием «христианство Христа», являющееся исторической гипотезой и не имеющее для первоначального христианства никакого значения, для Ф.Овербека, который вовсе не был апологетом церкви, означает «поставить себя вне христианской религии»[126].

Со второй концепцией непосредственно связана третья, скорее герменевтическая. В конечном итоге историческая критика подобна чему–то бесконечному. Однако вера не может быть обоснована «на большой неясности и на подвижной массе беспрерывно переставляемых, изменяющих свое значение частностей». В таком случае она подобна «армии, которая марширует без прикрытия и при этом моM. Kahler *Der sogenannte historische Jesus,* S. 89, 91.жет быть

застигнута врасплох и подвергнута опасности со стороны маленьких вражеских вооруженных отрядов»[127]. К.Адам справедливо констатирует: «Было бы жалким то христианство, которое должно было бы жить в постоянной тревоге, не вынесет ли ему критика сегодня или завтра смертный приговор»[128]. Исторически образованный богослов, который учитывает и распознает методы со всеми их предпосылками, может, конечно, прийти к выводу, что все это не так уж страшно. Но что остается делать «простому верующему», почему он должен верить одному профессору больше, чем другому? Церковь богословов может быть чем угодно, кроме церкви зрелых; она должна была бы выдвигать новые претензии на авторитет.

Эти и другие достижения привели в нашем столетии во время между двумя мировыми войнами и непосредственно после Второй мировой войны к обновлению церковно–догматической христологии. С католической стороны прежде всего следует упомянуть К.Адама, с протестантской — К.Барта. Хотя Р.Бультман и отрицал христологию догмата, он, однако, разработал аналогичную ей христологию керигмы, исходившую из присутствия Христа в проповеди. С католической стороны этому соответствует богословие таинств О.Казеля, которое развивается вокруг мистического присутствия Христа и его спасительного дела в совершении литургии. Эта обновленная

церковная христология сопровождалась — прежде всего с католической стороны — обновлением экклезиологии. В неоромантизме двадцатых–тридцатых годов вновь возродилась Тюбингенская школа XIX века, особенно это заметно в трудах Й. А. Мёлера. Вновь была открыта идея церкви как тела Христова. Согласно Мёлеру, Христос продолжает действовать и жить в церкви, и в этом аспекте видимая церковь есть «непрерывно являющийся среди людей в человеческом образе, постоянно обновляющийся, вечно молодой Сын Божий, его длящееся воплощение, подобно тому как и верующие в Священном Писании называются телом Христовым»[129]. С протестантской стороны о «Христе, существующем как община», говорил Д. Бонхёффер[130]. Говорили о пробуждении церкви в душах (Р. Гвардини) и пророчествовали о столетии церквей (В. Штелин).

II Ватиканский собор подхватил эти идеи и признал правоту названных ожиданий. Стало очевидным, что проблемы, поднятые Просвещением и современной критикой, не исчерпаны и не преодолены. Они были вновь подняты Р. Бультманом и его школой. *Поэтому анализ современной проблематики — одна из важнейших задач сегодняшнего богословия. Вопрос о богословской значимости исторического, а тем самым и исследования жизни Иисуса, нуждается в повторном разъяснении.*

3. Богословское значение исторического

Нынешняя — последняя по времени — стадия христологической рефлексии началась, когда в 1953 году на заседании старых марбуржцев Кеземан прочитал доклад о «Проблеме исторического Иисуса». В нем он призвал вновь поднять старый либеральный вопрос об историческом Иисусе с учетом изменившихся богословских предпосылок современности[131]. Этот призыв вызвал настоящую лавину откликов. Обсуждение вопроса сразу же начали Э. Фукс, Г. Борнкамм, Х. Концельман, Х. Браун, Дж. Робинсон, Г. Эбелинг, Ф. Гогартен, В.Марксен и другие. С католической стороны проблема была подхвачена Й. Р. Гайзельманом, А. Фёгтле, Х. Шюрманом, Ф. Мусснером, Р. Шнакенбургом, Х. Кюнгом, Й. Бланком, Р. Пешем и другими. Богословская значимость исторического стала в невиданном прежде масштабе острой и решающей, однако по существу полностью непреодолимой проблемой.

Новый поворот был вызван как историко–экзегетическими, так и принципиально–богословскими причинами. С точки зрения историко–экзегетической было констатировано, что ситуация не столь уж безнадежна, и что «синоптики содержат намного больше достоверного предания, чем признает критика». Таким образом, «Евангелия не дают нам никакого права для пессимизма и скепсиса.

Скорее они дают нам увидеть — хотя и абсолютно по–иному, чем хроники и исторические повествования — исторический образ Иисуса в его непосредственной мощи»[132]. Однако для Евангелий характерно, что они соединяют вместе благовестие и свидетельство. Очевидно, для них существует не только проблема мифологизации исторического, но и проблема историзации мифологического.

Мы приблизились к богословским аспектам проблемы. Во–первых, речь идет об отвержении мифа. Эсхатологическое событие «не является новой идеей и кульминационным пунктом в процессе развития»[133], оно происходит раз и навсегда. В этой исторической особенности отражается свобода действующего Бога. Она обосновывает одновременно новый *кайрос* (греч. «момент времени», «срок»), новую историческую возможность нашего решения. Во–вторых, речь идет о защите от докетизма и об убеждении в том, что откровение совершилось «во плоти». Поэтому все зависит от тождественности прославленного Господа и земного Иисуса. Речь идет о реальности вочеловечения и о спасительном значении истинного человечества Иисуса. Наконец, необходимо защититься от голого энтузиазма и от слишком буквального понимания спасения. Следует указать на *«extra nos* (лат. «вне нас») спасения как на заданность веры». Только связанная с керигмой вера может в конечном итоге быть верой в церковь как

носительницу керигмы. Напротив, в вопросе об историческом Иисусе необходимо подчеркнуть «невозможность для самого человека достичь спасения, *prae*[134] Христа перед своими, *extra nos* благовестия, необходимость исхода верующих из самих себя»[135]. Речь идет о примате Христа перед и над церковью.

С этими аргументами новый вопрос об историческом Иисусе не хочет возвращаться в фарватер либерального богословия. Поэтому и заговорили о *новом* вопросе об историческом Иисусе. Новое в новом вопросе об историческом Иисусе состоит в том, что его необходимо задавать не минуя керигму, а именно через посредство первохристианского благовестия. Согласно Куземану, интерпретация и традиция принципиально неразделимы[136]. Таким образом, речь идет не о возвращении ко времени до керигмы и тем более не о сведении Евангелия к историческому Иисусу. Это просвещенческая затея оказалась *fata morgana* (миражом). Поэтому история также не может служить обоснованием керигмы. Однако история является критерием керигмы и веры. «Речь идет не о том, чтобы исторически обосновать веру, но о том, чтобы критически отделить подлинное благовестие от ложного»[137]. Э.Фукс выразил этот методический подход в ясной формуле: «Если мы раньше интерпретировали исторического Иисуса с помощью первохристианской керигмы, то сейчас мы интерпретируем эту керигму с помощью

исторического Иисуса — оба направления интерпретации дополняют друг друга»[138].

Таким образом, новый вопрос об историческом Иисусе учитывает герменевтический круг, действительный для всякого понимания. Этот вопрос исходит из предпонимания, из конкретной веры, и соотносится с ее содержанием, с Иисусом Христом. Он понимает Иисуса в свете церковной веры, и наоборот, интерпретирует церковную веру, соизмеряя ее с Иисусом. Христологический догмат и историческая критика кажутся вновь примиренными, хотя и довольно критическим способом. Однако так только кажется! В действительности этот опыт, из которого мы можем многому научиться, содержит некоторые предварительные решения и условия, которые сначала должны быть богословски прояснены.

Первая предпосылка — философская. Как известно, слово «история» многозначно. Одно дело — история, на которую опирается новозаветная керигма: земной Иисус, каким он был в действительности, каким он конкретно был, как он жил. Совсем иное — исторический Иисус, которого мы отделяем от керигмы в процессе сложного анализа с помощью наших современных исторических методов. Э.Трёльч первым показал, что эта современная историческая проблематика может считаться какой угодно, только не безусловной. Она предполагает современную точку зрения

субъективности и содержит в себе целое мировоззрение. А именно, ставший зрелым субъект пытается в историческом исследовании определить историю «объективно», и тем самым адаптировать и нейтрализовать ее. Историческая критика исходит при этом из принципиальной идентичности всего происходящего, понимает все согласно закону аналогии и предпосылает всеобщее соотношение всех событий[139]. Это означает, что все понимается в аспекте примата всеобщего; категория уникального и непроизводно нового не находит здесь места. Будущее может быть понято только как прошедшее[140]. Однако это имеет прямые богословские последствия: эсхатология, как центр благовестия Иисуса, должна быть вынесена за скобки или истолкована по–новому.

Вторая предпосылка — богословская, однако она теснейшим образом связана с только что названной философской. А именно, предполагается, что реальность Иисуса — это реальность земного или даже исторического Иисуса. Поэтому новый вопрос об историческом Иисусе звучит так: как быть с воскресением? Было ли оно только оправданием земного Иисуса, предпосылкой или подтверждением того, что его «дело» продолжается, или оно есть что–то доныне небывалое, новое, то, что земной Иисус не только подтверждает, но одновременно продолжает *по–новому* как свое «дело»? Но если воскресение имеет не только удостоверяющее

значение, а представляет собой событие спасения с собственной «содержательностью», то тогда и керигма по сравнению с проповедью и делом земного Иисуса должна содержать нечто «большее» и нечто «новое». Тогда речь идет не о том, чтобы односторонне делать земного—и, соответственно, исторического Иисуса — критерием веры во Христа. *Содержанием и первым критерием христологии является земной Иисус, а также воскресший и вознесенный Христос. Это ведет нас к программе христологии взаимного соответствия земного Иисуса и воскресшего и вознесенного Христа.*

В рамках подобной христологии взаимного соответствия между земным Иисусом и вознесенным Христом, при современных предпосылках знания, должна быть отведена необходимая роль исторической проблематике. Историческое исследование не только должно приводить *dicta probantia* для характеристики позднейшей веры церкви во Христа. В земном Иисусе, как он нам доступен благодаря историческому исследованию, церковная вера имеет скорее относительно самостоятельный критерий, некую навсегда установленную Личность, с которой она вновь и вновь должна соизмеряться. И все же невозможно делать исторического Иисуса исключительным и единственно важным содержанием, определяющим веру во Христа. Ибо откровение совершается однажды не только в земном

Иисусе, но также — и даже в большей степени — в воскресении и в ниспослании Духа. Кроме того, из этого следует, что для нас «в духе» возможен не только исторически опосредованный, но и непосредственный доступ к Иисусу Христу. Если бы мы имели только исторический доступ к Иисусу Христу, то тогда Иисус был бы для нас мертвой буквой и несвободно действующим законом. Только в духе он является освобождающим благовестием (ср.: 2 Кор 3:4–18). Из этого, с одной стороны, сначала следует диалектика регрессивного движения и нормирования, с другой же — диалектика прогрессивного движения и исторического развития. Эту диалектику разработывал в своих поздних работах Й.А.Мёлер. При этом он показал, что только таким образом Иисус Христос может стать живой реальностью, причем так, чтобы мы тем самым не были подвластны полностью необоснованному восторженному догматизму, усмотренному Мёлером у Ф.Х.Баура[141].

Эта программа христологии взаимного соответствия земного Иисуса и воскресшего Христа веры возобновляет при современных предпосылках знания едва ли не старейшую христологическую концепцию, так называемую христологию двух ступеней[142]. Она уже выражена в формуле, заимствованной Павлом из традиции: «...о Сыне Своем, родившемся от семени Давидова по плоти, поставленном Сыном

Божиим в силе, по духу святости, в воскресении из мертвых» (Рим 1:3–4)[143]. Эту схему двойной характеристики Иисуса Христа «по плоти» (κατα έν σαρκί) и «по духу» (κατα έν πνεύματα) мы опять находим в 1 Тим 3:16 и 1 Петр 3:18. Эта христология двух состояний (со включением предсуществования) подробнее всего развита в гимне Христу в Флп 2:5–11. Здесь содержится вся христология уничижения и возношения: тот, кто прежде послушно уничижил себя в образе раба, будет вознесен Богом и поставлен властителем мира.

Эта схема получила впоследствии интенсивное развитие у отцов церкви первых трех столетий. Ф. Луфс установил, что в этой двойной характеристике Христа мы имеем дело со старейшей христологической схемой[144]. У Тертуллиана христология двух ступеней переходит в учение о двух состояниях *(status)* во Христе, которая затем развивается в христологию двух природ. Халкидонский собор понимал свою христологию двух природ как интерпретацию христологии двух ступеней. Христология двух ступеней — и соответственно двух состояний — не была, однако, впоследствии вытеснена полностью. Традиция средневековья и барочной схоластики еще знает развернутое учение о двух состояниях. Это учение о состояниях становилось, однако, для общего замысла христологии все более нефункциональным и было в конце концов почти полностью забыто[145].

Совсем иное — в протестантской традиции. Здесь учение о двух состояниях всегда играло большую роль. В XVIII и XIX веках оно развилось в так называемую христологию кенозиса. В ней была предпринята попытка — правда, не совсем удачная — истолковать христологию двух природ как динамическое событие уничижения и возношения — и будто бы при этом Логос отчуждается от своего божества. Только К. Барту вновь удалось поистине гениально систематически связать друг с другом христологию двух состояний и христологию двух природ[146]. Правда, недостатком его подхода было то, что он не возвращался к постановке вопроса о земном Иисусе. Однако впоследствии Э. Юнгель предпринял интересную попытку расширить основы христологии Барта и вновь вернулся к вопросу об историческом Иисусе в общем догматическом наброске своей христологии[147].

Итак, круг замкнулся: первоначальное соответствие земного Иисуса и воскресшего Христа, которое сначала догматически было развито в христологию двух ступеней, а позднее — в христологию двух природ и двух состояний, вновь сбалансировало присущие ей интерпретации. Этим принципиально освободился путь продолжения — с точки зрения современной постановки вопроса об историческом Иисусе — дела классической христологии двух природ и двух состояний и для достижения нового синтеза.

На основе этих размышлений кратко определим *подход и проблематику христологии:*

1) *Исходным пунктом* является исповедание церковной общины. Христология есть в конечном итоге не что иное, как интерпретация исповедания «Иисус есть Христос». Правда, этот исходный пункт и эти границы еще не есть все ее содержание. Церковное исповедание основывается не на самом себе. Оно имеет свое содержание и установленную норму в истории и в судьбе Иисуса. Христологические исповедания и догматы должны быть поняты на основе и в связи с указанной проблемой. Следовательно, применим принцип, действующий по отношению к языку вообще: понятия без созерцания пусты, созерцание без понятий слепо (Кант). Там, где богословие — только лишь интерпретация традиционных формул и понятий, оно становится схоластическим (в плохом смысле этого слова). Учительные формулы становятся тогда пустыми формулами. Это подводит нас к двухчастному построению христологии: 1. История и судьба Иисуса Христа. 2. Тайна Иисуса Христа.

2) *Содержательным средоточием* христологии, осознающей себя интерпретацией исповедания «Иисус есть Христос», является крест и воскресение Иисуса. Здесь происходит переход от Иисуса истории к прославленному Христу веры. Однако идентичность между земным Иисусом и прославленным Христом заключает в себе

различие, точнее — новизну. Поэтому односторонней «иисусологии» и односторонней христологии недостаточно. Когда крест и воскресение становятся содержательным средоточием, возникает необходимость исправить христологию, односторонне ориентированную на воплощение. А именно, если богочеловеческую личность Иисуса считают конституированной раз и навсегда через воплощение, то история и судьба Иисуса, и прежде всего его крест и воскресение, не имеют более никакого конститутивного значения. Тогда смерть Иисуса — всего лишь завершение вочеловечения, а воскресение — свидетельство божественной природы. Тем самым обедняется полнота библейского свидетельства. Согласно Писанию, христология имеет свой центр в кресте и в воскресении. Исходя из этого центра, она обращена вперед — к парусин, и вспять — к пред существованию и воплощению. Следовательно, от содержания воплощения ни к коей мере нельзя отказываться; оно будет скорее служить общей интерпретацией истории и судьбы Иисуса и будет свидетельствовать о том, что Бог принял не только человеческое естество, но и человеческую историю, и что Он тем самым предварил завершение истории вообще.

3) *Основная проблема* христологии, имеющей свое средоточие в кресте и в воскресении, состоит в том, чтобы понять, как относится выраженная в них христология восхождения и

возношения к христологии нисхождения, отраженной в идее воплощения. Обе христологии обоснованы библейски, поэтому обе не должны быть противопоставлены друг другу. Конечно, их отношение нелегко установить. В христологии нисхождения богочеловеческое бытие Иисуса обосновывает свою историю; в христологии восхождения его бытие конституируется в его истории и через его историю. Поэтому христология ставит нас перед одной из основополагающих проблем мышления вообще, а именно перед вопросом соотношения бытия и времени. Итак, в христологии речь идет не только о сущности Иисуса Христа, но и о христианском понимании действительности в общем и целом. Исторический вопрос об Иисусе Христе становится, таким образом, вопросом об истории вообще. Только в этой универсальной перспективе может быть правильно раскрыт и исторический вопрос об Иисусе Христе. К этой проблеме мы должны сейчас еще раз подробно обратиться.

Глава III. Религиозный вопрос об Иисусе Христе

1. Вызов секуляризованного мира

Исповедание «Иисус есть Христос» — это ответ на вопрос о спасении и искуплении. Ко времени Иисуса этот вопрос был распространен повсюду; то время было поистине исполнено напряженных

ожиданий спасения иудеями и язычниками. В эпоху Августа подобные ожидания выкристаллизовались в надежду на царство мира и справедливости. Эту надежду с особой убедительностью выражает Вергилий в знаменитой четвертой эклоге. Новое царство мира и справедливости связывается с рождением младенца[148]. Кто имеется в виду под этим младенцем, не говорится. Кажется, однако, что Вергилий совсем не думал о каком–то определенном младенце; «младенец» для него скорее просто символ спасения. В иудейской среде существовали сходные ожидания спасения[149]. История палестинского иудаизма была тогда историей, полной крови и слез. Апокалиптики выражали свое отношение к внутреннему и внешнему тяжелому положению в форме видений будущего, которые были исполнены близких ожиданий пришествия неземного Царства Божьего. Зелоты, напротив, брались за оружие; они вели своего рода партизанскую войну против власти язычников–оккупантов и пытались с помощью оружия установить Царство Божье в виде земной теократии. Таким образом, раннехристианское благовестие об Иисусе Христе, то есть о посланном Богом Спасителе и Освободителе, могло тогда непосредственно восприниматься как ответ на *этот* вопрос времени. Вопрос: «Ты ли Грядущий, или ожидать нам иного?» (Мф 11:3) ставился повсеместно.

Как обстоит дело с этим вопросом сегодня? Является ли еще вопрос о спасении и искуплении жизненным? Можем ли мы понять сегодня благовестие о Христе как спасительный и освобождающий ответ? Доступно ли нам вообще это благовестие? Современный мир часто называют секуляризованным. Понятия секуляризации, десакрализации, демифологизации и деидеологизации стали ключевыми словами, с помощью которых можно в целом охарактеризовать современную ситуацию[150]. За подобными ключевыми словами, в особенности когда они становятся избитыми фразами, могут скрываться совершенно различные реалии. Для начала в довольно общем смысле можно сказать: процесс секуляризации характеризуется тем, что человек и общество освобождаются от опеки, отмеченной влиянием религиозных и христианских моделей мышления и поведения. Человек хочет действовать и судить о мирском по–мирскому. Он хочет полагаться в своем понимании на понятия, присущие политике, экономике, науке и другим сферам, и направлять на это свои действия. «Абсолютные» и последние вопросы, которые не могут быть решены рационально, считаются вопросами в высшей степени бессмысленными. Ими жертвуют в угоду решаемым проблемам, которые — как полагают — соответствуют действительным нуждам.

Нынешнюю секуляризацию можно понять только на основе главного принципа современного мышления — принципа субъективности. Субъективность заключается в том, что человек рассматривает самого себя как исходный пункт и меру понимания всей реальности. Субъективность не должна смешиваться с субъективизмом, упрямым упорством отдельного субъекта в его ограниченной позиции и в его особых интересах. В субъективности речь идет не о подобной частной позиции, а о позиции абсолютно универсальной[151]. Этот так называемый антропологический поворот начинается подготовительной работой, осуществленной мистикой, Николаем Кузанским и Декартом с его принципом *cogito ergo sum* (лат. «мыслю, следовательно, существую»). Отныне человек больше не воспринимает себя исходя из общего контекста окружающей его реальности, устанавливающей для него меру и порядок. Он сам становится исходным пунктом реальности. Там, где человек делается властителем реальности, там она становится простым объектом, который можно научно познать и которым можно технически овладеть. Хотя эта реальность и содержит множество нерешенных проблем, в ней нет больше настоящих тайн. Человек думает, что он может все больше познавать истинные причины вещей и все больше ими располагать. Бог становится ненужной

гипотезой в познании и в деятельности, мир — демифологизируется и десакрализируется. «Разбожествление» мира вещей, разумеется, имеет следствием также «развеществление» образа Бога и представлений веры. Просвещение и романтика, естественные науки и мистика были в новое время двумя сторонами одного процесса. Поэтому наивно было бы думать, что поставленные современной секуляризацией проблемы могут быть решены с помощью наблюдаемой в настоящее время, отрадной самой по себе «религиозной волны».

За процессом секуляризации, таким образом, стоит пафос свободы и освобождения от объективного принуждения. Поэтому эмансипация — своего рода эпохальное ключевое слово для нашего современного опыта реальности и в известной степени историко–философская категория для характеристики современных процессов просвещения и свободы (И.Б.Метц)[152]. Однако что же конкретно под этим понимается?

Понятие эмансипации[153] берет свое начало в области права. В римском праве оно означает милостивое предоставление свободы рабам или освобождение ставшего взрослым сына из–под власти отца. Это первоначальное понимание эмансипации может иметь, само собой разумеется, положительный богословский смысл. Уже Павел понимает христианское искупление

как освобождение от «начал и властей», и не вызывает сомнения, что христианство занимает важное место в западноевропейской истории свободы. Собственно, христианство сразу признало основанные на свободе достоинства человека, независимо от его национальности, его происхождения, его положения и рода. С этой точки зрения можно отчасти понимать новое время как исторический итог христианства. Однако было бы упрощением определять все современное развитие в целом как «анонимно» или «структурно» христианское.

Именно из понимания эмансипации как милостивого предоставления свободы в новое время развилось автономно понимаемое самоосвобождение человека. Оно стало решающим импульсом Просвещения, определенного Кантом как исход человека из его незрелости, в которой он сам был повинен, и как смелость пользоваться собственным рассудком в общественных целях[154]. Из освобождения личности развился вместе с тем общественный процесс, в результате которого свободу от всех видов духовной, правовой, социальной или политической опеки, от лишений или от воспринимаемой как несправедливость власти получили все общественные группы. Так, в частности, говорят об освобождении крестьян, эмансипации буржуазии, пролетариата, евреев, цветных, женщин, бывших колониальных стран. Все очевиднее становилась цель этих движений

за упразднение дискриминации и всех привилегий: эмансипированное общество. В результате сначала правовое, а затем, наконец, и политическое понятие эмансипации все более становилось всеобщей идеологической категорией. В этом смысле К.Маркс дает ее определение: «Всякая эмансипация есть сведение человеческого мира, отношений на самого человека»[155]. Эта эмансипация, ставшая всеобщей, подчеркнуто исключает у Маркса всякое содействие какого–либо посредника[156]. Поэтому для Маркса эмансипация от религии является условием и предпосылкой всякой другой эмансипации[157].

Если эмансипация представляет собой своего рода эпохальное ключевое слово для современного миропознания и в какой–то мере историко–философскую категорию для характеристики современного процесса просвещения и свободы, в условиях которого (а не просто: при условиях) мы должны с ответственностью выражать христианское благовестие об искуплении (Й. Б. Метц), то возникает основной вопрос сегодняшней христологии: как соотносятся между собой христианское понятие искупления и эмансипация в современном смысле?

На эти вопросы пытается дать ответ богословие демифологизации Р. Бультмана и антропологически ориентированное богословие

К. Ранера. Очевидно, что при этом вскрываются последние вопросы и принципиальные альтернативы. Богословие и современная философия эмансипации также могут и должны многому научиться друг у друга. В данном случае речь идет о судьбоносном вопросе веры и богословия.

2. Программа демифологизации веры во Христа

Когда свобода и зрелость человека становятся абсолютно господствующим центром и критерием мышления, традиционные религиозные представления и убеждения должны казаться мифологией. Под подозрением оказывается и традиционная вера в Иисуса Христа. Возникает сомнение: можем ли мы честно следовать Евангелию, которое говорит, что Бог сходит с небес, принимает человеческий образ, рождается от Девы, является и совершает чудеса, после своей смерти сходит к мертвым, воскресает на третий день и возносится одесную Бога и через Дух действует ныне с небес в проповеди и в таинствах церкви? Это ли не язык и воздействие устаревшей ныне мифологической картины мира? Не уместна ли здесь демифологизация — как ради интеллектуальной честности, так и ради правдивого представления о Боге?

На этот вопрос невозможно ответить, если прежде не будет разъяснено, что подразумевается под мифологией и демифологизацией[158]. При этом мы ограничиваемся понятием мифа и мифологии, которое сложилось в так называемой религиозно–философской школе и в зависимом от нее богословии демифологизации[159]. В соответствии с этим представлением миф — это форма осмысления действительности, принадлежащая устаревшей эпохе человеческой истории, эпохе детства человечества. В эту эпоху еще не знали о действительных причинах явлений, поэтому всюду в мире и в истории видели действие надмирных и божественных сил. Поэтому мифология стала таким образом мышления и представления, которое божественное понимает в рамках обыденного, а обыденное — обожествляет. Бог здесь временный заместитель, *deus ex machina* (лат. «бог из машины»), заменяющий естественные причины чудесными сверхъестественными действиями. Таким образом, божественное и обыденное смешиваются и образуют неохватное целое, единый космос. Божественное является, так сказать, священным *(numinose),* глубинным измерением мира; оно непосредственно проявляется повсюду и во всем. Вся действительность может стать символом, в котором узнается божественное.

Программа демифологизации пытается учесть изменившееся понимание мира. *Однако программа демифологизации (это слово часто вызывает ложное толкование) не подразумевает, как представляется на первый взгляд, процесса элиминации, но предполагает процесс интерпретации. Демифологизация руководствуется в первую очередь не негативным, а позитивным интересом. Она хочет спасти вечное объективное ядро, существующее в мифологически закодированной форме в традиционном вероисповедании, и стремится это вечное неискаженно выразить присущим современному сознанию образом.*

Эта программа демифологизации не нова. Мы находим ее уже у английских деистов, настаивавших на разумном христианстве (Локк) и на религии без тайн (Толанд). В сущности, всю современную дискуссию предвосхищает Спиноза. Исходя из своей панентеистической философии, он убежден, что Премудрость Божья приняла во Христе человеческую природу. Но Премудрость Божья проявляется во Христе особо вразумительным образом лишь по отношению к природе и к человеческому духу. Таким образом, Писание не учит чему–либо не согласующемуся с разумом. Его авторитет касается не только вопросов истины, но и вопросов образа жизни и добродетели, или, как сказали бы сегодня, — практики. Симптоматично, что свое произведение на эту тему Спиноза называет

«Богословско–политическим трактатом». Подобным же образом, но исходя из других предпосылок, Кант хочет разумно понимать все установленные законы и всякую позитивную историческую церковную веру как способ и средство роста и развития моральной религии. В противном случае она становится для него суеверием и идолослужением, религиозным заблуждением, «поповством» и фетишизмом.

Первая дискуссия о проблеме мифологии в христологии началась тогда, когда тогдашний репетитор Тюбингенского духовного училища Д. Ф. Штраус опубликовал свое двухтомное исследование «Жизнь Иисуса» и истолковал веру во Христа как плод нечаянно выдуманной легенды[160]. Он также мечтал сделать из религии Христа религию гуманистическую. Ведь это даже «не типично, как идея реализует себя, изливаясь во всей своей полноте в одном экземпляре и скупясь на все остальные, но она любит распространять свое богатство в многообразии экземпляров, которые в череде возникающих и вновь исчезающих индивидуумов взаимодополняют друг друга... В одном индивидууме, имеется в виду — в Богочеловеке, противоречат друг другу свойства и функции, приписываемые церковным учением Христу: в идее рода они совпадают. Человечество есть объединение обеих природ, вочеловечившийся Бог, отказавшийся ради конечности от бесконечного, и вспоминающий о своей

бесконечности конечный Дух...»[161]. И все же Штраус еще придерживается исторического ядра события, которым был Христос. Он еще не выдвигает бессмысленного тезиса, который с поистине миссионерским усердием отстаивал на рубеже веков А. Древс, что будто бы Иисус есть миф и никогда в действительности не существовал. Также и для Б.Бауэра и А.Кальтхоффа Иисус был всего лишь символом идей общины[162]. Дискуссия вновь смогла вернуться с подобных «исторических контрабандистских троп на высоту мышления»[163] лишь благодаря Э. Трёльчу и В. Буссе[164]. Для них Иисус является символом культа общины. Правда, культовый символ только потому реален и действенен, что за ним стоит реальный человек. Однако и Трёльчу исторические факты служат только «для иллюстрации, а не для демонстрации»[165].

На этом фоне становится понятной программа демифологизации Р. Бультмана[166]. Согласно традиции религиозно–исторической школы В. Буссе, Бультман понимает под мифологическим такой «способ представления, в котором немирское, божественное, проявляется как мирское, человеческое, а потустороннее как посюстороннее»[167]. Но для Бультмана, в отличие от Буссе, в центре интереса находится не культ, а проповедь. Это придает его подходу более ясные черты. Мифология для него практически противоположна нашей современной научной

картине мира, которая, как он думает, учитывает замкнутый характер взаимосвязи причины и следствия, в то время как для мифологического мышления мир открыт для вмешательства потусторонних сил. Это мышление сегодня для нас «закончено». Однако для Бультмана это не значит, что и новозаветная керигма закончена. Напротив, в мифе следует вскрыть манифестирующее себя понимание экзистенции и тем самым выявить подлинную цель библейских писаний. В мифе находит выражение идея о том, что человек — существо, которое не властвует над собой. Во встрече с керигмой Иисуса Христа ему даруется новое понимание экзистенции. Таким образом, понятие демифологизации является для Бультмана только негативной формулировкой того, что для него позитивно означает экзистенциальная интерпретация. Она не должна отменять непреложности и соблазна христианской веры, состоящих именно в том, что Бог действует в Иисусе Христе, а должна их подчеркнуть, освобождая их от ложных соблазнов, то есть от обусловленных временем оболочек.

Если послушать критиков Бультмана, то он остановился на полпути. И, может быть, речь о решающем действии Бога в Иисусе Христе также должна быть названа мифом? Бультман считает возможным отрицать эту возможность. «Ибо событие спасения, о котором мы говорим, не является чудодейственным, сверхъестественным

событием, а есть историческое событие в пространстве и времени»[168]. Другие, особенно К. Ясперс, В. Камла, Ф.Бури, Ш.Огден, усматривают в этом мифологическую редукцию к пространству и времени. «Событие спасения состоит не... в единовременном акте спасения во Христе, а в том, что оно может совершаться, что человек может понимать себя в своей сущности так, как оно было выражено в мифе о Христе»[169]. Тогда Иисус Христос является особенно ясным выражением возможности человека проявить подлинное человеческое бытие. Христология есть отличительный признак определенной антропологии, символ удавшегося человеческого бытия, способ человеческого поведения или импульс для новой, изменяющей мир практики.

Между тем попытки демифологизации веры во Христа были предприняты и в католическом богословии. Однако Х. Хальбфас, в своей «Фундаментальной катехетике» в этом смысле зашел слишком далеко. Согласно ему, история самообретения ведомого Богом человека находит свою предельную концентрацию в Иисусе Христе. Однако откровение Бога в Иисусе из Назарета не есть «нечто категориально иное по сравнению с внебиблейскими откровениями», но «осуществленный в себе закон эволюции»[170]. Й. Нольте еще радикальнее видит в личности Иисуса факт, смысло–образ, символ и смысло–носитель определенной любовью свободы, правда, это для него не исключает и наличия

одновременно с этим других фактов, смысло–образов, символов и смысло–носителей определенной любовью свободы. «Следовательно, христианство необходимо радикально релятивировать и рассматривать как промежуточное, педагогически–символическое воплощение вечной истинной ценности». «Бог больше того, что в образе Иисуса и в христианстве называется "Богом"»[171]. Значительно осторожнее и сдержаннее формулирует похожие идеи Э.Схиллебекс. Он видит в повествовании об Иисусе «великую притчу о самом Боге и одновременно парадигму человечности нашего человеческого бытия», «новую, неслыханную возможность существования, благодаря устремленному к человечности Богу»[172].

И все–таки необходимо твердо установить, как можно детально критиковать эти попытки демифологизации веры во Христа. *Программе демифологизации нельзя отказать в справедливости как ее критических, так и ее положительных намерений. Напротив, стремление к демифологизации можно считать вполне законным.* Нельзя не согласиться, что в обычном христианском понимании Иисус Христос часто тем или иным образом предстает в виде странствующего по земле Бога, у которого человеческое является, по существу, только обличием или личиной, за которыми действует и говорит сам Бог. Можно спорить о том, являются

ли эти представления всегда столь яркими, каковыми они часто кажутся: Бог переодет в Деда Мороза; Бог, облеченный в человеческую природу как в своего рода спецовку, чтобы отремонтировать разрушенный мир, и т. п. Во всяком случае, библейское и церковное учение, согласно которому Иисус был подлинным и полноценным человеком с человеческой одухотворенной душой, в обыденном сознании не очень–то развито. По отношению к подобным представлениям демифологизация вполне законна, даже полезна именно для выявления подлинного смысла христианской веры.

Положительная задача программы демифологизации, а именно экзистенциальная и антропологическая интерпретация, также легитимна. Разумеется, откровение пользуется человеческим языком, который только тогда что–либо проясняет, когда он принимается слушателем, то есть когда он ему понятен. Более того, человекобытие становится в Иисусе Христе в целом грамматикой самовыражения Бога. Поэтому христологические высказывания всегда должны иметь возможность перевода в антропологические, как и наоборот — антропология должна помочь предпониманию того, что совершилось в Иисусе Христе.

Обе названные точки зрения должны были прежде всего выявить внутрибогословскую законность программы демифологизации.

Правда, и при подобной внутрибогословской аргументации еще отнюдь не так просто распознать всю серьезность и весь вызов демифологизации. Напротив, именно здесь, собственно, и возникает проблема. Вопрос заключается в том, насколько вообще возможны и в какой степени осмысленны богословская речь и аргументация, и не оказывается ли даже очищенная от всех слишком броских представлений и более или менее герменевтически осмысленная богословская речь такой же мифологической говорильней. Ибо и подобная очищенная и осмысленная богословская речь содержит в итоге «нечто» невыразимое словами и недоказуемое.

Попытка ответа на этот вопрос будет предпринята ниже в несколько этапов. На первом этапе аргументации речь пойдет о выявлении имманентной проблематики и апоретики, под которые подпадают современное просвещение, эмансипация и демифологизация. В настоящее время подобная самокритика предпринимается часто под знаком «Диалектики просвещения» (М.Хоркхаймер — Т. В. Адорно). В этом пункте должно быть показано, что рациональность, заданная просвещением, сама находится в опасности стать иррациональной. Ибо, если человек пытается все рационально объяснить, организовать и всем манипулировать, то он должен принимать в расчет то, что он сам в итоге будет подвергаться планированию и

манипуляции. Там, где все рассматривается с точки зрения вычисляемости, и человек становится безликим номером. Ко всему прочему, подобное рациональное овладение реальностью возможно только посредством рационализированной и организованной совместной деятельности множества людей. Это почти неизбежно приводит к тому, что принято называть управляемым миром, а в своей крайности — к тоталитарному государству. Тем самым свобода запутывается в сетях созданной ею самой системы. В итоге она подобна кудеснику, который уже не может освободиться от вызванных им самим духов.

Диалектика просвещения яснее всего проявляется в том, что абсолютизирующий самого себя разум почти неизбежно создает для себя новый миф. Как уже заметил Л.Фейербах, политика становится теперь религией[173]. Но не теряет ли абсолютизированный человек свою человечность? Не выступает ли неизбежно религия, ставшая политикой, совместно с действующими несвободно тоталитарными притязаниями?

Спорные выводы современного принципа субъективности вновь указывают на проблематику самого исходного пункта. Основная предпосылка Просвещения заключается в том, чтобы сделать человеческий разум мерилом и исходной точкой всякого

понимания и поведения. При этом Просвещение исходит из принципиальной разумности всей реальности и — поскольку оно хочет все постичь с помощью одинаковых принципов разума — из принципиальной однородности всего происходящего. Однако если исходить из подобной принципиальной однородности и выравнивания всего происходящего, то это приводит в первую очередь к опровержению особой истории спасения, и, следовательно, принципиально не существует более ничего нового под солнцем; тогда и над всем особенным и неповторимым властвует примат всеобщего. Неповторимое и особенное становится средством, функцией, шифром, символом, интерпретацией, вариативностью, наконец, частным случаем всеобщего. Подобным же образом и христология становится средством, функцией, шифром, символом, интерпретацией, вариативностью и, наконец, частным случаем антропологии.

Если же объединить обоснованность и границы современной демифологизации, то речь не может идти о том, чтобы не принимать во внимание современного развития. Напротив, мы должны проанализировать всю проблематику нового времени. Такое «преодоление» современной проблематики лучше всего может произойти путем овладения современными темами, взрывающими изнутри абстрактное уравнительное мышление, которое делает все равнодействительным. Это происходит при

условии основополагающего довода Просвещения, главным аспектом которого являются достоинство и свобода человека. Уже Шеллинг прозорливо заметил, что постановка проблемы свободы в центр системы означала бы больший переворот, чем какая бы то ни было прежняя революция[174].

Именно свобода отрицает примат всеобщего над частным. Она осознанно возможна только при той предпосылке, что реальность в целом определяется свободой, ибо только тогда в реальности может быть пространство для свободы. Поэтому мыслить реальность с точки зрения примата свободы означает рассматривать реальность не как закрытую в себе, а как принципиально открытую систему, в которой существует пространство для неповторимого, нового и непредвиденного. Таким образом, необходимо будет задать вопрос, не пребывает ли Просвещение, считающее необходимым протестовать против Бога во имя свободы, в непонимании самого себя, ибо как может обходиться понимание реальности, определяемой приматом свободы, без определяющего все свободы Бога? Итак, встает вопрос, не возникает ли необходимость во «втором Просвещении», то есть Просвещении Просвещения как такового, что могло бы стать новым возвращением к вере в Бога как условию возможности свободы.

Это вопросы, которые все же достаточно способствуют выявлению границы между законной и незаконной демифологизацией. *Программа демифологизации является законной, если она помогает выявить Иисуса Христа как место свободы Бога и человека. Она является незаконной, если она упраздняет в Иисусе Христе непредвиденно новое и неповторимое, то есть если христология становится частным случаем антропологии. Если эта граница между законной антропологической интерпретацией и незаконной антропологической редукцией переступается, то демифологизация диалектически обращается в свою противоположность, и тогда Иисус из Назарета становится мифом человека.*

3. Антропологически ориентированная христология

Неоспоримая заслуга К. Ранера — в том, что он выявил, как при предпосылках (не при условиях!) современности возможен новый метод христологии[175]. Тем самым он вновь открыл для многих людей путь к христианской вере и способствовал участию католического богословия в современной герменевтической дискуссии. К. Ранер поддерживает законное стремление к демифологизации и обычно подвергает острой критике расхожее скрыто мифологическое понимание христианской веры. Это ложное понимание сводит человеческую

природу к личине, к простому внешнему инструменту и низводит посредника к средству. Для Ранера немифологическое понимание возможно только посредством понимания человечества Иисуса как реального символа Бога. В своих поздних публикациях Ранер называет это понимание «христологией снизу»[176]. Она должна показать, что вочеловечение Бога ничего не отнимает от самобытности и первоначальности человека, но является «неповторимым высшим случаем сущностного процесса человеческой реальности»[177]. Поэтому она исходит из ищущей и анонимной христологии, к которой человек приходит в своей жизни тогда, когда он радикально погружается в свое человеческое бытие и полностью его принимает[178]. Таким образом, «христология снизу» может апеллировать к другому и вопрошать его, не находит ли своего исполнения в Иисусе именно то, что он ищет в глубине своей жизни. «Господи, к кому мы пойдем? Ты имеешь слова жизни вечной» (Ин 6:68)[179].

То, что Ранер называет «христологией снизу», является продолжением представляемой им изначально трансцендентальной христологии. Назначение этой трансцендентальной христологии часто понимается неверно, будто бы Ранер *a ρήση* выводит содержание христологии из человеческого мышления и из процесса человеческой экзистенции. Однако

трансцендентальный метод Ранера нельзя просто сводить к линии Канта. Ранер даже отчетливо предостерегает от иллюзии, будто трансцендентальная христология может быть достигнута при условии одного лишь методического абстрагирования от исторического Иисуса[180]. Поэтому Ранер исходит[181] из феноменологии нашего реально существующего отношения к Иисусу Христу, как это отношение действительно понимается и переживается в христианских церквах[182]. Только на втором этапе он приходит к рефлексии над трансцендентальными условиями этого познания, чтобы затем на третьем этапе показать идею Христа как объективного отношения к трансцендентальной структуре человека и его познания.

Исходя из подобных предпосылок, Ранер развивает свою трансцендентальную «христологию снизу» в три этапа[183]:

1. В каждом категориальном акте познания и свободы человек познает себя обращенным в некую непостижимую тайну, выходя всякий раз за пределы себя и любого категориального объекта. Только в предвосхищении бесконечного конечное может быть познано как конечное, и только там, где это происходит, возможна свобода. Так, согласно своей природе, человек — это сведенная к себе самой неопределенность, указующая в своей нищете на тайну полноты[184].

2. В самой смелой из всех своих надежд человек дерзает надеяться, что эта тайна не асимптотически нацеленный носитель бесконечного движения, несущий и определяющий бытие, но самовыявление полноты человека. Такое самовозвещение Бога должно быть опосредовано еще раз исторически. Это подводит нас к понятию абсолютного события спасения и абсолютного Спасителя, в котором человек познает от Бога свое существо как реально подтвержденное через Его абсолютное, необратимое самосогласие. Такое самовозвещение Бога предполагается свободным человеческим принятием.

3. Тем самым мы, в сущности, дошли до мысли о вочеловечении Бога. Оно является тем, на пути к чему находится человек в силу своего существа. «Поэтому вочеловечение Бога — высшее неповторимое событие сущностной реализации человеческой реальности»[185]. Это не означает, что подобная возможность должна быть осуществлена в каждом человеке. Ибо из трансцендирования человека следует лишь открытость для самовозвещения абсолютной тайны; итак, требование подобного осуществления не производно. Следовательно, трудность скорее состоит не столько в том, что нечто происходит, сколько в том, где и когда существует тот, о ком все это может быть сказано.

На основе этой трансцендентальной христологии Ранер приходит к следующей формуле: «Христология как трансцендирующая себя антропология, и антропология как неполная христология»[186]. Ее можно было бы назвать основной формулой всего богословия К.Ранера. На ней держится его идея анонимных христиан[187]. Ибо если христология представляет собой неповторимое завершение антропологии, то из этого следует, что всякий, кто как человек воспринимает свою жизнь в полноте, тем самым имплицитно воспринял и Сына Человеческого. Так, согласно К. Ранеру, некто уже встречает Иисуса Христа, не зная, что он встречает того, кого христиане по праву называют Иисусом из Назарета[188]. Таким образом, в своей теории анонимных христиан Ранер по–новому богословски проясняет универсальность веры во Христа и дарованного Иисусом Христом спасения, при этом кардинально не изменяя — подобно демифологизации — исторического христианства. Однако именно в связи с этой чертой, характерной для богословия Ранера, яснее всего выявляются критические вопросы. Ибо возникает проблема: не становится ли историческое христианство в контексте столь антропологически интерпретированных богословия и христологии односторонне метафизическим, и не упраздняется ли таким образом при помощи философской спекуляции

тот вызов, который присущ своеобразию христианства.

Чаще всего Ранера критикуют за то, что он в своем подходе к субъективности человека преуменьшает феномен интерсубъективности[189]. «Просто» человека ни в коем случае не существует; человек всегда существует только в сплетении «я–ты–мы–отношений»; человек существует, так сказать, только как *plurale tantum*[190]. Сознание ребенка пробуждается с улыбкой матери, свобода индивидуума — во встрече со свободой другого. Самый ясный отличительный признак этой субъективности — феномен человеческого языка, посредством которого протекают все духовные процессы. При этом первичным является не вопрос, как считает Ранер, а возникновение общения. Также сверхсложная трансцендентальная постановка вопроса в современной философии не «очевидный» исходный пункт, она определена всей западноевропейской историей философии и историей христианства. В своих поздних работах Ранер сам размышлял над этой исторической преемственностью и пытался особенно отметить взаимообусловленную связь трансцендентальности и истории[191]. Тем самым он показал, что сильный акцент на интерсубъективности и истории еще не приводит к подрыву его трансцендентального подхода как такового. Поскольку верно, что человек существует только в языке и посредством языка,

также действительно и то, что язык и возникновение общения предполагают способность к общению. Следовательно, не трансцендентальный подход как таковой может быть объектом критики, но только лишь тот факт, что Ранер слишком мало учитывает формальный характер этого подхода. В поздних его работах история также категориальный материал, в котором и через который осуществляется трансцендентальная свобода. Ранер слишком мало внимания обращает на то, что содержание реальности истории означает детерминацию трансцендентальных условий возможности понимания; эта детерминация невыводима из него и полностью непостижима.

Это конститутивное напряжение между исторической действительностью и трансцендентальной возможностью указывает нам на основную проблему подхода К. Ранера. Кратко формулируя, можно было бы сказать, что в своем мышлении он в высшей степени остается плененным идеалистической философией идентичности с ее отождествлением бытия и сознания. Так, он выводит реальность бесконечного непосредственно из несомненной открытости человеческого духа этому бесконечному. Однако не следует ли здесь более строго определить понятия? Ведь и в своем внедрении в бесконечное человек остается конечным духом. Итак, может ли он, как конечный дух, вообще мыслить бесконечное? Не

вынужден ли он, познавая, одновременно отрицать его? Может ли он определять бесконечное как–то иначе, чем негативно? Не прикасается ли человек к незыблемой тайне именно там, где он прикасается к последней основе своего бытия? Ведь что есть это бесконечное, остается в конце концов открытым, многозначным, амбивалентным; оно подвержено различным интерпретациям. Можно толковать его как пантеистическую основу всей реальности; но можно понимать его и как выражение крайнего абсурда бытия; можно его интерпретировать в духе скепсиса и молчаливо поклоняться ему как непостижимому в мудром самоограничении; можно понимать его также теистически. Каждая из этих интерпретаций включает в себя определенную возможность. Так, на последней глубине нашего человеческого бытия открывается непреложное напряжение между сознанием и бытием. Это напряжение свидетельствует о том, что человек в своем вопрошании, мышлении и стремлении, с одной стороны, больше реальности, поскольку вопрошая, думая и стремясь, он все преодолевает; напротив, и реальность оказывается больше человека — человек, в конце концов, не может ее преодолеть. Так человек оказывается перед лицом тайны; и действительно, он сам для себя оказывается подобной непроницаемой тайной. Сущностные черты его бытия не могут себя проявить.

Если эту противоречивую ситуацию человеческого бытия принять всерьез, то тогда сущностные черты человека не выводятся и из личности Иисуса Христа. В крайнем случае, на Христа позволяет указать определенное сходство с ним некоторых черт бытия человека. А именно, человек должен признать, что во Христе уникальным образом безусловно исполняется все, на что он надеется. В противоположность Ранеру, это ведет нас к определению нового отношения между антропологией и христологией, которое мы даем вслед за Й. Э. Куном — пожалуй, самым значительным представителем умозрительного направления католической Тюбингенской школы XIX века[192]. Христология — не только трансцендирующая себя антропология. *Христология есть содержательное определение антропологии, остающейся открытой по существу. Поэтому, в смысле классического учения об аналогии, следует сказать: при всем большом сходстве антропологии и христологии, существует все же еще большее несходство.* Антропология — так сказать, грамматика, используемая Богом для своего самовыражения; ее конкретное определение достигается только в конкретной человеческой жизни Иисуса. Если это различие не будет соблюдаться, то тогда в истории спасения ничего по существу нового по отношению к трансцендентальному сознанию человека произойти не может, кроме лишь того

факта, что идея абсолютного Спасителя осуществляется именно в Иисусе из Назарета, а не где–нибудь еще.

Если эта содержательная уникальность события, совершившегося во Христе, не будет больше соблюдаться, то тогда необходимо будет релятивировать и принцип «Что» *(Daß),* то есть тот факт, что идея абсолютного Спасителя осуществилась именно в Иисусе из Назарета. Ибо если уникальность состоит только в факте *(Daß),* а не также и в сути *(Was),* тогда следует вместе с Х.У. фон Бальтазаром поставить вопрос, не может ли быть применено высказывание о жертвенности и открытости, используемое Ранером по отношению ко Христу, также и к Марии[193]. Тогда вместе с Д. Ф. Штраусом нужно, конечно, пойти еще дальше и спросить, не напоминает ли это ситуацию, когда в одном экземпляре обедняется вся полнота, или: не более ли вероятно, что в многообразии взаимодополняющих друг друга экземпляров расширяется ее богатство?[194] Ни содержание идеи Христа, ни воплощение этого содержания не позволяют сводить себя к одному единственному экземпляру. Мы можем только исповедовать, что то, на что мы надеемся в глубине нашего существа, исполняется в Иисусе Христе превышающим все ожидания образом. Только если категория нового будет всерьез воспринята таким образом, возможно историческое мышление, в аспекте которого нам

сегодня следует ставить вопрос об историческом Иисусе.

4. Вопрос о спасении в исторически осознанном мире

II Ватиканский собор видит современное человечество на пороге новой эпохи своей истории. После собора оно совершает сегодня — под знаком больших надежд, но и в условиях глубоких кризисов — переход «от более статичного представления о порядке вещей к более динамичному и эволюционному» представлению[195]. Этот переход в настоящее время приносит разнообразнейшие испытания. То, что сегодня все находится на переломе и в изменении, что едва ли есть что–либо устойчивое, на чем можно было бы держаться, и на прочности и действенности чего можно было бы строить, — кажется очевидным. То, что вопрос о вечном спасении все более превращается в вопрос о временном благе, которое мы сами должны планировать, организовывать, разрабатывать и достигать, также часто оказывается общепризнааным. Однако философско–богословская постановка вопроса идет еще глубже. Если сама история — всеобъемлющий горизонт всего человеческого познания и поведения, то из этого следует, что и об Абсолютном в принципе можно говорить только исторически. Следует даже пойти еще дальше и спросить: возможно ли вообще

осмысленно ставить вопрос об Абсолютном, об искуплении и спасении, о Боге и его владычестве в исторически осознанном мире? Итак, каким же образом в условиях современной ситуации мы можем вразумительно говорить об Иисусе Христе и о принесенном им спасении?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы прежде всего должны спросить себя: что такое, собственно, история? История — не просто последовательность дней, часов, лет; история не тождественна также развитию и эволюции. История существует только там, где есть свобода. Еще Августин говорил о том, что последовательность времени познаваема только в духе человека, который на основе своей свободы сохраняет дистанцию по отношению к соответствующему моменту и может переноситься посредством воспоминания в прошлое и через взгляд вперед — в будущее. Эта закрепленность человеческого духа в прошлом и в будущем *(distentio апгтае* — лат. «растяженность души») делает возможным соединить то, чего уже нет, и то, чего еще нет, с тем, что есть сейчас[196]. Таким образом, внешнее время и история конституируются только через синтез, который конституирует человеческий дух на основе его внутренней историчности и временности. В этом смысле внутренняя историчность первична по отношению к внешней истории. Напротив, основанная на свободе человека историчность — всегда конкретная

свобода; она возникает из иной свободы и обусловлена историческими отношениями, а также всей традицией свободы. Таким образом, история — синтез человека; не синтез некоего абстрактного человека, но попытка синтеза через конкретного человека, конкретную свободу. *Поэтому мы можем сказать: история — это процесс обмена между субъектом и объектом, процесс посредничества между миром и человеком, в котором мир определяет человека и человек — мир*[197]*.*

Таким образом, возникает вопрос: как можно в пределах подобного исторического мышления говорить о Боге и о чем–то Абсолютном? Если реальность определяется как процесс обмена, то тогда все находится в движении. По–видимому, тогда нет более ничего устойчивого, все и вся размывается и релятивизируется. Не несет ли в себе внутреннего противоречия допущение Абсолютного в истории? Итак, имеет ли еще оправдание христианская надежда в рамках исторического мышления? Мы попытаемся ответить на эти вопросы с трех точек зрения. Ни один из этих аргументов не претендует на то, чтобы быть доказательством в строгом смысле этого слова. Конечно, для исторического рассмотрения человека важно, чтобы конечное предназначение человека было свободным и многозначным, и чтобы оно могло достичь своей предельной ясности благодаря личному решению. Однако это решение не может и не

должно быть произвольным. Где речь идет о конечном смысле бытия, решение может быть принято только с предельной ответственностью. Поэтому нижеследующие аргументы надо понимать как предложение и как призыв. Их целью не может быть логическое доказательство того, что каждый человек непременно должен стать христианином, или должен неизбежно однажды стать «анонимным» христианином. Необходимо выявить, как решение веры может соответствовать интеллектуальной честности. Кто в данном случае приводит больше доказательств, доказывает в сущности меньше, ибо всякое доказательство не будет содействовать вере как таковой, но упразднит ее.

1. История, как взаимоотношение человека и мира, отмечена диалектикой силы и бессилия[198]. С одной стороны, на основе своей свободы человек превосходит все, что есть. Он живет мечтами и идеалами полноценного бытия; он пытается создать новый, лучший порядок в культуре, политике, искусстве, религии. Он переступает все фактическое и вопрошает о смысле бытия, о Едином и Целом реальности. Все конечное он может познать как конечное только в предвосхищении перспективы бесконечного; отдельно сущее как таковое он понимает только в предвосхищении бытия вообще. Это предвосхищение, которое он неявно осуществляет в каждом акте познания, дистанцирует его от всякого сущего и

предоставляет ему пространство для свободы, решения, риска. Таким образом, человек превосходит действительность. По сравнению с действительностью человек обладает в целом большей возможностью, и это возможное предоставляет простор для его свободы. Но с другой стороны, и действительность (окружающая реальность) больше человека. Человек уже предназначен однажды к своей свободе; он уже не может преодолеть простого факта своей экзистенции. Удивление тому, что вообще что–то есть и нет ничего, что бы не существовало, является первоначальным опытом философского мышления. Тем самым, эта реальность не представляется заранее мыслимой человеку; она, в конечном счете, — непостижимая тайна. Так все снова и снова человек обречен на неудачу в реальности; эта неудача достигает своего последнего предела в смерти. Труп человека — всего лишь реальность без всякой возможности. Так, в итоге действительность вновь настигает человека. Реальность охватывает человека; она больше, чем человек.

Так появляется взаимное перекрещивание данности и трансцендентности, свободы и необходимости, силы и бессилия, величия и ничтожества человека. Мы даже можем сделать еще один шаг вперед и рассмотреть это ограничение ближе. Сила и бессилие человека в истории — не соседствующие сферы. Именно в

том, что познающий и волящий человек переступает все, именно в своем величии он познает также свою конечность и свою ничтожность. Именно в своей трансцендентности он постоянно познает свою нищету. Но верно также и обратное: его величие выявляется именно в его ничтожности — так, что человек знает о своей ничтожности и страдает от нее. Ибо он не мог бы страдать от своей ничтожности, если бы он не имел по меньшей мере представления о своем величии, и тем самым не имел бы знания о том, что и все остальное могло и должно было бы быть иначе[199].

Ф.Ницше многократно высказывал мысль: «Установлена едва ли не иерархия, как глубоко могут страдать люди»[200]. В страдании человек познает свое собственное состояние бытия. Здесь познает он себя как существо, которое ради бесконечного преодолевает себя самого, и именно в этом познает свою конечность. Его конечность для него — указание на трансцендентность, ее знак и символ. Однако об этой трансценденции он имеет только негативное представление. Если бы человек как конечное существо хотел постичь бесконечное, он должен был бы в том же акте постижения снять с него покров. Здесь кончается всякая диалектика[201]. *Человек в итоге остается для себя самого открытым вопросом, ответа па который он не знает. Так человек граничит с непроницаемой тайной, да и для себя самого он остается тайной.*

Человек познает трансценденцию как конститутивную непостижимость своего бытия в истории.

Таким образом, встает вопрос: как в этой проблематичной исторической ситуации возможно человеческое бытие? Сохраняют ли древняя и современная трагедия, древний и современный скепсис свое значение? Не является ли человек всего лишь фрагментом статуи? Существует, правда, противоположный вопрос: может ли человек когда–нибудь окончательно смириться с этой апорией? Может ли упрямый риск человеческого бытия устоять перед лицом бессмыслицы действительности? Если Прометей уже исключен как символ человеческого бытия, не Сизиф ли тогда — подходящий образ? Однако можем ли мы прочно устоять в истории без надежды на смысл в истории? Или с упразднением надежды должны были бы стать бессмысленными и все нравственные усилия человека? Вероятно, тогда остается лишь «если бы», одни поступки, как будто смысл в истории действительно дан (В.Шульц). Конечно, существует вопрос, могут ли при этом сохраниться жизнь и история.

Здесь уместно привести одну мысль Канта[202], которую позднее — каждый на свой лад — развили Фихте, Шеллинг и Гегель. Согласно им, свобода человека возможна только в том случае, если в целом в реальности — хотя бы в конечном

итоге — господствует свобода. Только если прежде всего «мертвая» природа и непроницаемая и непостижимая для человека реальность в целом определяются свободой и являются пространством и миром природы, человеческая свобода может быть осмысленной в конечном итоге и может приносить человеческому бытию счастье. Однако эта определяющая все свобода не может быть окончательной свободой человека. Здесь речь должна идти о бесконечной свободе, которая господствует над условиями действительности, и которой человек надолго лишен. Но это значит: только если Бог есть абсолютная творческая свобода, мир — возможное пространство свободы для человека. Кант называет это созерцанием мира как Царства Божьего, в котором природа и мир примирены друг с другом. Разумеется, это Царство Божье Кант понимает как моральное, а не как мессианское Царство[203]. Но все же он знает еще о непостижимости и таинственности свободы. Однако в тот момент, когда непостижимость свободы будет принята всерьез, царство свободы также нельзя будет вывести в качестве необходимого постулата свободы. Само царство свободы возможно только в свободе и из свободы; оно должно быть ожидаемо либо как исторически непостижимая величина, либо быть понято как дар. Пришествие царства свободы не позволяет себя постулировать, о нем можно только просить: «Да придет Царство Твое» (см.

Мф 6:10). *Таким образом. Царство Божье оказывается — в противоположность тому, что думает атеистический гуманизм — не границей человеческой свободы, а ее последним основанием. Не потому, что Бог мертв, а потому, что он — живой Бог истории, только и существует надежда человека.*

2. Диалектика силы и бессилия еще более обостряется в результате феномена зла. Без сомнения, зло в истории — это эмпирическая реальность. Однако оно одновременно и непроницаемая тайна. В чем источник зла? Убедительного ответа на этот вопрос не дают ни дуалистические, ни монистические философские системы. Если понимать человеческую природу или историю в качестве радикально злых, то тогда нельзя объяснить тоску по добру и страдания от зла. Но если человеческая природа сама по себе добра, как тогда можно было прийти к такому искажению? Для начала мы можем ответить на эти трудные вопросы лишь следующее: в только что описанной основной структуре человека и истории зло имеет свою внутреннюю возможность[204]. Окончательная свобода возможна только в бесконечной перспективе. Она не установлена, а находится словно в состоянии неопределенности. Отсюда ясно, почему она двойственным образом может потерпеть неудачу. Она может или абсолютизировать свое бессилие и свою бесконечность *(acedia*[205]*)* — быть удобной,

инертной, мещанской, скептической, маловерной и малодушной; или же она может абсолютизировать свою силу и мощь до бесконечности *(superbia*[206]*)* — то есть может быть надменной, гордой, заносчивой. Обе формы несовершенства, высокомерие и малодушие, не выдерживают конституирующего человека напряжения — середины, составляющей человеческое бытие. Поэтому зло следует описывать не столько как недостаток бытия, сколько как искажение бытия, искажение смысла бытия. Зло — это либо унижение, либо «изнасилование» человека. Оно приводит человека в противоречие с самим собой. В этом смысле зло — абсолютная бессмыслица и искажение.

Человек, находящийся в противоречии с самим собой, не может просто так смириться с реальностью зла. Если он сам не хочет сдаваться в своем человеческом бытии, то он должен протестовать против реальности зла и прилагать усилия для достижения нового порядка. Но как только мы начинаем бороться за большую правоту против существующей несправедливости, мы также замечаем, что при этом начинании мы вновь оказываемся в условиях зла. Если мы пытаемся действовать против несправедливого насилия, то мы сами должны применять насилие; тем самым в желаемый порядок мы уже вносим зародыш нового беспорядка и новой ожесточенности. Так мы постоянно находимся в

заколдованном круге зла и мести, насилия и антинасилия. Если вопреки господству зла возможна надежда, и если человеческое бытие и история удаются, то это возможно только на основе одного, качественно нового начала, не выводимого из истории. В этой связи М. Хоркхаймер говорит о «тоске по Другому». У Т. Адорно это означает: «Философия, которая перед лицом отчаяния является единственно ответственной, была бы попыткой рассматривать все вещи такими, какими они представляются с точки зрения искупления. У познания нет того света, который просвещает мир с момента искупления: все остальное исчерпывается в реконструкции и остается техническим орудием»[207].

Если человек никогда не отчаивается в смысле истории, но, вопреки всему, возлагает надежду на смысл своего человеческого бытия, то он будет ведом предпониманием спасения и искупления. Ибо последняя надежда возможна в истории только на основе качественно нового начала, непостижимого изнутри самой истории. Однако подобное новое начало является не чем иным, как тем внешним обликом мира, которое христианское благовестив подразумевает под искуплением, благодатью и спасением.

3. Из обоих негативных феноменов — конечности и зла — вытекает, что история сама по себе не может осуществить своего собственного

завершения. В итоге, она сама для себя — открытый вопрос, на который она не может дать ответа. Но кто говорит, что ответ вообще будет дан? Не может ли быть так, что все исчезает в пустоте и бессмыслице? Не окажется ли все, сказанное прежде о надежде, не более чем пустым утверждением? Так и случилось бы в действительности, если бы не было знаков исполненной надежды, знаков, которые затем вновь указывают сами на себя и позволяют надеяться на новое, большее исполнение. Такие знаки предварительного и предваряющего исполнения видели уже новозаветные писатели и отцы церкви — прежде всего в пророчествах и чудесах Ветхого Завета. Они находили следы Логоса, явленного в своей полноте в Иисусе Христе, в другом, значительно более слабом и двусмысленном виде, во всей религиозной истории, в философиях и культурах человечества. Таким образом они пытались свести всю реальность ко Христу и разгадать ее, исходя из него. Только так исповедание «Иисус есть Христос» может получить свою внутреннюю очевидность.

Вопрос состоит в том, как в современном эволюционном устройстве мира мы можем сделать «понятным» эсхатологические притязания Иисуса Христа. Такую попытку предпринимает Тейяр де Шарден. Он пытается провести длинную линию от космогенеза к антропогенезу вплоть до христогенеза. Однако

его теория связана со множеством естественнонаучных вопросов, в которых богослов непосредственно не компетентен. Поэтому К.Ранер, придя к сходному выводу, представил более точную философско–богословскую интерпретацию, которая сохраняет силу независимо от его трансцендентально–философских предпосылок. Ранер исходит из того, что относится к эволюции, из принципа «низшее становится высшим» [208]. Таким образом, здесь совершается не только иное становление, но становление большего и нового, достижение большей полноты бытия. Однако это большее не есть просто дополнение к предшествующему. С одной стороны, оно находится под влиянием предшествующего, но с другой — является реальным приростом бытия. «Но это означает, что становление, если его действительно принимать всерьез, должно определять как реальную самотрансценденцию, самопреодоление, активное достижение своей полноты через пустоту»[209]. Этот феномен обнаруживается не только в отдельных частях эволюционного процесса, как например, в возникновении первого человека; в принципе, он обнаруживается в возникновении каждого нового человека. В физиологическо–биологическом акте зачатия возникает нечто, что больше простой *physis*[210] *или* простого *bios*[211]*,* — духовная личность. Возникновение каждого нового человека — чудо.

Как возможно такое? В акте эволюции и зарождения реальность не только экстатически преодолевает себя — она является одновременно творческой; ее движение к трансценденции не есть пустое воление и обещание, оно сопровождается исполнением. Если же понятие самотрансценденции не должно «полагать Ничто в основании бытия, иными словами, если не должен быть нарушен метафизический принцип каузальности, тогда эта самотрансценденция (...) может быть помыслена только как событие в силе абсолютной полноты бытия»[212]. Чудо становления большего и нового позволяет себя объяснить не иначе как через причастность к творческой полноте бытия. Эта абсолютная полнота бытия не может быть сущностной составляющей конечного действующего; ибо если бы последнее уже обладало абсолютной полнотой бытия как своей собственностью, оно вообще не было бы больше способно стать подлинным становлением во времени и в истории. Однако эта полнота все же не должна быть понята как внешнее вмешательство, ибо иначе просто не возникла бы никакая эволюция, но нечто безусловно новое, ни в коей мере не соединимое с предшествующим. Итак, она должна внутренне наделять конечное действующее силой к реально активной самотрансценденции. Таким образом, если мы хотим объяснить феномен становления, то в понятии активной самотрансценденции необходимо всерьез принимать как понятие

«само-», так и понятие «трансценденция». Это дает нам основание принимать в расчет чудеса, которые, однако, не являются чудом, нарушающим порядок природы.

Для того, кто имеет глаза, чтобы видеть, мир полон не только надежд, но и исполнений. Повсюду, где становится и возникает новое, обнаруживается нечто осмысленное и полное, позволяющее надеяться на конечный смысл. *История движима не только вопрошанием и надеждой на спасение, в ней также обнаруживаются знаки спасения — именно они делают осмысленными надежду на конечный смысл и на универсальное спасение в истории.* Подобные знаки спасения обнаруживаются повсюду, где появляется непостижимо новое; где возникает новая жизнь, там появляется надежда. Как и для Вергилия, в его четвертой эклоге, для нас еще и сегодня Младенец — это знак и символ спасения.

Конечно, это представление сразу становится проблематичным, если конструировать большой телеологический процесс, который — хотя и не обязательно, однако, очевидно, и не совсем случайно — достигает высшей точки в человеке и во Христе. Здесь наши размышления отличаются от размышлений Тейяра и Ранера. Такое подлаживание христологии к эволюционному устройству мира не только сомнительно; оно не подтверждается фактами. Прослеживаются и

подтверждаются лишь отдельные этапы эволюции, но никак не эволюционный процесс в целом. Эти отдельные этапы всегда несут в себе нечто от опыта, игры, и часто сами по себе даже бесполезны. Не существует вообще единого восходящего эволюционного процесса. Существуют знаки и указания на смысл *в* мире; но не существует знаков, указывающих на смысл *мира* и на общую взаимосвязь, которая находит свое увенчивающее завершение в Иисусе Христе. Знакам смысла и исполнения противостоят знаки бессмыслицы, неисполнения, бесполезности, невыразимого страдания в творении. Имеем ли мы право изображать их просто как отходы и побочные продукты развития? Следовательно, мы не можем знать смысла реальности, но на ее смысл мы можем обоснованно надеяться. Мы можем сделать один шаг еще дальше и сказать: Иисус Христос только тогда может стать исполнением реальности, когда он воспринимает и тяжесть мира, а это значит, когда он не так просто включен в обыкновенную восходящую историю, «ступающую по трупам». Самое убедительное в Иисусе Христе заключается в том, что им беспредельно принимается два аспекта — величие и нищета человека. В *этом* смысле Иисус Христос и есть исполнение истории.

Еще раз обратимся к вышесказанному. Шаг за шагом отдалялись мы в прежних размышлениях от современной точки зрения на субъективность.

Альтернатива, к которой отныне все сводится, все же выявляется из внутренней диалектики современного мышления, из идеи свободы человека. К свободе принадлежит категория уникальности и новизны. В своей свободе человек бесконечно выходит за пределы самого себя; здесь он становится для себя самого вопросом, на который он сам не знает никакого ответа. В своей свободе человек одновременно солидарно глубоко связан со всеми другими в мире. Не существует «просто» человека; существует только человек внутри единого, охватывающего его исторического целого. И этот опыт конститутивной конечности человека выводит за пределы современного подхода к субъективности. Из соединения обеих точек зрения выявляется новая форма опыта трансценденции. Она изначально неуязвима для упрека в том, будто она — бегство от мира. Она не является ни бегством наверх, ни бегством вперед. Оба пути бегства ложны, если принять всерьез границы конечности и реальности зла. Но если человек во всей бесконечности и вопреки всему злу не хочет осознать свое бессилие, то есть если он выбирает смысл и исполнение истории, тогда история разгадывается и понимается как символ, в котором — словно на негативе — высвечивается вопрос и надежда на спасение. Эта надежда обнаруживается в истории разнообразно. Тем не менее она останется надеждой, оспариваемой сомнением, и будет искать ясного знака на своем

пути. В этой постановке вопроса и в таком поиске смысла, справедливости, свободы и жизни она обращается к Иисусу Христу: «Ты ли Грядущий, или ожидать нам иного?» (Мф 11:3).

Часть II. История и судьба Иисуса Христа

Земной Иисус

Глава I. Образ жизни Иисуса (обзор)

К началу XX–го столетия неоднократно выдвигался тезис, что Иисуса вообще не было, будто бы история Иисуса — миф и легенда. Эти тезисы давно продемонстрировали свою историческую несостоятельность. В том факте, что Иисус из Назарета жил в первые три десятилетия нашей эры — вероятно, с 6–7 года до н. э. по 30 год н.э., — не может быть никакого разумного сомнения[213]. «Хлев, сын плотника, мечтатель среди маленьких людей, виселица в конце, — это составлено из исторического, а не из золотого материала, который любит легенда»[214]. Поэтому мы должны с полной уверенностью исходить из того, что Иисус родился во время правления императора Августа

(63 год до н. э. — 14 год н. э.) (ср. Лк 2:1), действовал во время правления императора Тиберия (14–37 гг.), что в то же время тетрархом Галилеи был Ирод (4 год до н.э. — 39 год н.э.) (ср. Лк 3:1), прозванный им лисицей (Лк 13:32), и что он умер при римском прокураторе Понтии Пилате (Мк 15:1 и др.). Кроме того, согласно всему комплексу экзегетических исследований[215], именно в последние два десятилетия интенсивно занимавшихся проблемой исторического Иисуса, можно установить, что из тьмы истории рельефно выступают характерные черты образа жизни и проповеди Иисуса. При этом Иисус оказывается личностью беспримерной оригинальности. Доказывать противоположное можно спокойно предоставить дилетантам и непрофессиональным богословам.

Все богословские исследования едины также в том, что на основе комплекса источников невозможно написать биографию Иисуса. Об исторических взаимосвязях в новозаветных свидетельствах всякий раз сообщается в высшей степени поверхностно, а внебиблейские источники более чем скудны. Мы ничего не узнаем о факте призвания Иисуса; мы также почти ничего не знаем о его внешности, еще меньше — о его психологии. В Евангелиях меньше говорится о выступающих на первый план исторических персонажах и исторических связях, чем об историческом исполнении

Божьего замысла. Они понимаются как свидетельства веры в земного и воскресшего Иисуса. Евангелия свидетельствуют о вере в форме истории, и они интерпретируют эту историю в свете веры. Эта установка не дает основания для чрезмерного исторического скепсиса; однако она исключает всякий некритический библеистский фундаментализм.

Прежде всего, истории детства Иисуса у Матфея и Луки едва ли допускают написание развернутой биографии Иисуса. Они рассказывают предысторию Иисуса согласно ветхозаветным образцам, особенно по аналогии с историей Моисея[216]. При этом они скорее преследуют богословский, чем биографический интерес. Они хотят сказать: Иисус есть исполнение Ветхого Завета. Однако неопределенность существует также в последовательности и продолжительности общественной деятельности Иисуса. Согласно трем синоптическим Евангелиям, местом действия общественной деятельности Иисуса прежде всего являются Галилея и города вокруг Геннисаретского озера. Со временем общественного служения Иисуса синоптики в своих сообщениях связывают только одно пребывание Иисуса в Иерусалиме, когда Иисус был арестован и приговорен к смерти. Если бы мы имели только свидетельства синоптиков, то мы должны были бы предположить, что общественная деятельность Иисуса

продолжалась всего около года. Напротив, Евангелие от Иоанна сообщает о трех праздниках Пасхи, проведенных Иисусом в Иерусалиме (2:13; 6:4; 11:55) и о в общей сложности четырех путешествиях между Галилеей и Иерусалимом (2:13; 5:1; 7:10; 12:12). Согласно четвертому Евангелию, местом действия был прежде всего Иерусалим. В соответствии с этим мы должны насчитывать около двух или трех лет общественной активности Иисуса. Также и синоптики намекают на то, что перед последним значительным и смертельным для Иисуса столкновением в Иерусалиме уже происходили конфликты. Повествование Евангелия от Иоанна, согласно которому Иисус во время неоднократного пребывания в Иерусалиме и в результате многочисленных столкновений с иудейской иерархией вызывал по отношению к себе ее враждебность, делает понятнее судьбу Иисуса. Кажется, начальный период деятельности Иисуса в Галилее был сравнительно успешнее; когда Иисус почувствовал по отношению к себе все возрастающую смертельную вражду виднейших представителей тогдашнего иудаизма, он удалился в узкий круг своих учеников, пока не был арестован во время своего последнего пребывания в Иерусалиме и приговорен к смерти на кресте[217].

Более или менее твердую почву под ногами мы обретаем, рассматривая начало и конец общественной жизни Иисуса: она началась с

крещения Иисуса Иоанном на Иордане и окончилась его смертью на кресте в Иерусалиме. Между этими двумя крайними точками довольно хорошо вырисовывается общественная жизнь Иисуса.

О крещении Иисуса Иоанном сообщают все четыре евангелиста (Мк 1:9–11 пар.). Без учета исторического ядра это сообщение невозможно оценивать лишь как выражение богословия общины, так как для ранних общин оно было скорее фактором, затрудняющим их проповедь о Христе[218]. Для последователей Иоанна тот факт, что Иисус принял крещение от Иоанна, могло быть веским поводом утверждать, что Сам Иисус подчинился Иоанну, и что будто бы не Иисус, а Иоанн — решающая эсхатологическая фигура. Таким образом, мы должны исходить из достоверного факта крещения Иисуса Иоанном. Из этого следует, что Иисус признавал себя сторонником крещального движения и эсхатологической проповеди Иоанна. Согласно Матфею, Иоанн проповедовал подобным же образом, что и позднее Иисус: «Кайтесь, ибо близко Царство Небесное» (Мф 3:2). Однако Иисус начал свою собственную деятельность, которая у Иоанна также вызвала удивление, беспокойство и сомнение (Мф 11:2 сл.). В то время как пришествие Царства Божьего у Иоанна стоит под знаком суда, Царство Божье у Иисуса ознаменовано Божьим милосердием и любовью к грешникам. «Блаженны...», говорит он (Мф 5:3

сл.; 13:16 и др.). Весть Иисуса — это радостная весть, последнее и окончательное дарование милости Божьей.

Поразительно новое в вести Иисуса обнаруживается прежде всего в его образе действий. Общение Иисуса с грешниками и ритуально нечистыми (Мк 2:16 и др.), нарушение иудейской заповеди субботы (Мк 2:23 сл. и др.) и предписаний чистоты (Мк 7:1 сл. и др.) принадлежат к лучшим свидетельствам о жизни Иисуса. Кажется, про него уже скоро был сочинен насмешливый стишок: «Вот человек, любящий есть и пить вино, друг мытарей и грешников» (Мф 11:19). Однако сколь мало общего имеет этот вызывающий удивление и даже соблазн образ действий Иисуса с критикой общества и революцией в современном смысле этого слова, видно из того факта, что мытари были вовсе не угнетаемыми, а угнетателями, сотрудничавшими с римскими оккупационными властями. И для них существовал Иисус, и к ним относилась его весть о Божьей любви. Поэтому образ жизни Иисуса может быть понят только в контексте его вести о Царстве Божьем и о Божьей воле. Бог есть Бог людей, причем всех людей; его заповедь существует ради человека (Мк 2:27; 3:4). Поэтому сущность воли Божьей — любовь к Богу и к человеку (Мк 12:30 сл., пар.). Любовь мобилизует человека радикально и полностью и не вмещается в отдельные казуистические законы. Она не героическое

достижение человека, но — ответ на безгранично милующую и прощающую любовь Бога, который повелевает солнцу восходить над добрыми и злыми (Мф 5:45). Чудотворения Иисуса и изгнание им бесов, подлиннал основа которых исторически не может быть оспорена[219], также относятся к этому контексту. И они свидетельствуют о том, что пришествие Царства Божьего означает у Иисуса спасение тела и души, и что это спасение безусловно предлагается всем и каждому, кто обратится и уверует.

Ясно, что такой образ действий Иисуса изначально вызвал восхищение, радость и восторг, но также недоумение, неприятие, раздражение и ненависть. Ничего подобного еще никогда не видели и не слышали. Для благочестивого иудея подобный образ действий и подобная весть означали соблазн, даже богохульство (Мк 2:7 и др.). Весть о Боге, любовь которого распространяется и на грешника, ставила под вопрос иудейское представление о святости и справедливости Бога. Это навлекло на Иисуса враждебность и ненависть многих представителей тогдашнего иудаизма. Из–за своей революционно новой вести о Боге Иисус должен был им казаться лжепророком. Согласно иудейскому закону, за это полагалась смертная казнь (Втор 18:20). Следовательно, насильственная смерть Иисуса стала внутренним следствием его образа действий.

Смерть Иисуса на кресте подводит нас ко второму фиксированному моменту в его жизни. Историческая достоверность надписи на кресте, о которой сообщают все четыре евангелиста, едва ли может быть подвергнута сомнению[220]. Она указывает на причину его осуждения: «Царь Иудейский» (Мк 15:26). Итак, Иисус был казнен, поскольку он претендовал быть Мессией. Более чем невероятно, чтобы он сам себя называл Мессией. Но очевидно, что его эсхатологическая проповедь пробудила мессианские надежды и мессианское движение. Правда, согласно иудейскому закону, претензия на мессианство не была преступлением, заслуживающим смерти; однако вызванное Иисусом мессианское движение могло быть использовано иудейскими властями в качестве предлога, чтобы объявить его мятежником перед римским прокуратором Понтием Пилатом, и следовательно, добиться установленной римлянами для мятежников смертной казни — распятия. Таким образом, Иисус был распят римлянами как мятежник.

Этот факт довольно часто был поводом для спекуляции, что Иисус якобы представлял чисто политическую, теократическую мессианскую идею, что он был даже возмутителем политического спокойствия, возможно, даже главарем своего рода банды[221]. Об этом не может быть и речи. Весть Иисуса о любви, особенно его заповедь о любви к врагам (Мф 5:3948), исключает подобную интерпретацию. Иисус

хотел исцелять раны, а не наносить их. Он шел не по пути насилия, а по пути ненасилия и служения. Любовь, если можно так выразиться, превозмогает зло; она тем самым преодолевает его и дарует новое начало. Иисус совершил намного более радикальную революцию, чем это мог бы сделать политический переворот. Через крест «считавшееся низшим стало высшим. В этом — непосредственное выражение полной революции, направленной против существующего порядка, пользующегося авторитетом. Когда пережитый позор был возведен в высшую честь, в своей основе были затронуты, потрясены, разрешены все узы человеческого сообщества»[222]. Революция, которую приносит Иисус, это революция безграничной любви в мире эгоизма и власти.

Кем же был этот Иисус из Назарета? Одни понимают его как мессианского Спасителя, другие осуждают как богохульника, лжепророка или бунтовщика. Ирод насмехается над ним как над чудаком (Лк 23:6–12), а его ближайшие родственники считают его сумасшедшим (Мк 3:21). Кажется, о нем распространялись в народе самые разнообразные слухи. Говорили, что он — вернувшийся Иоанн Креститель, вновь пришедший Илия, ожидаемый эсхатологический пророк (ср. Мк 6:14–16; 8:28 пар.). Более поздняя история продолжила серию подобных и иных суждений. Картинная галерея жизни Иисуса длинна и богата переменами; еще и доныне

расширяется она как только возможно: в Иисусе видят проповедника нравственности, гуманиста, социального реформатора и революционера, мечтателя, лицедея, нонконформиста, свободного человека. Однако часто в Иисусе отражается собственный образ мыслей говорящих о нем авторов. Ибо все эти характеристики касаются отдельных соответствующих аспектов, но никак не феномена Иисуса из Назарета в целом. Иисус не позволяет себя модернизировать поверхностным образом. Он — иудей, живущий в мире Ветхого Завета и в нем духовно укорененный. В конечном итоге, Иисус не вмещается ни в одну из установленных схем; он — человек, разрушающий все схемы.

Иисус отличается от Иоанна Крестителя. Он не ведет аскетической, замкнутой жизни вдали от мира. Он не уединяется и не удаляется в монастырь, как кумраниты. Он идет к людям и живет с ними. В определенном смысле можно сказать, что он — человек, открытый миру. Мир для него является благим Божьим творением, его блага — благими дарами Бога человеку. Он не пренебрегает ни трапезами богатых, ни поддержкой благочестивых женщин (Лк 8:2 сл.). Но он не «либерал», как саддукеи. Он не считает возможным исполнять свои религиозные обязанности с ортодоксальной точностью и с помощью культовых и ритуальных предписаний. Им полностью овладевает воля Божья. Во многих его словах слышится безусловная

требовательность и предельная серьезность. У него на карту[7] поставлено все. Это «все оставить» приводит его к разрыву с собственной семьей (Мк 3:20 сл. 31–35), делает его безродным в мире (Мф 8:20). Однако он не является ни одержимым, ни фанатиком; его серьезность никогда не доходит до крайности. Отличается он и от фарисеев. Он не благочестивый человек в обычном смысле этого слова. Он не учит ни религиозному поведению, ни моральной казуистике. Он называет Бога «своим Отцом», чья любовь преодолевает все схемы и одновременно освобождает, приводя к спокойной безмятежности (Мф 6:25–34).

Им полностью овладевает Божья любовь ради других. Он хочет быть ничем для себя, но всем для Бога и для других. Среди своих учеников он подобен слуге; он даже не пренебрегает служением раба (Лк 22:26 сл.). Он пришел не для того, чтобы ему служили, а чтобы послужить (Мк 10:45). Он не принадлежит к элите, но явно происходит из простой семьи и сочувствует повседневным нуждам и страданиям маленьких людей (Мф 9:36). Для древнего человека непривычно то глубокое уважение, которое он испытывает к женщинам. Бедность и болезнь для него не Божье наказание; именно бедным и больным необходима любовь Бога. Он отыскивает заблудших (Лк 15). Самым необычным было уже то, что он принимал в свое общество также грешников и изгоев, ритуально нечистых и

отвергнутых, даже разделяя с ними совместную трапезу. Однако у него нигде нет проявления ненависти и зависти по отношению к богатым. Даже с угнетателями, мытарями, у него хорошие отношения; кого–то он принял даже в число своих непосредственных учеников (Мк 2:13–17). Действительно, лозунги классовой борьбы несовместимы с Иисусом. Его борьба направлена не против политических властей, а против демонических сил зла. Поэтому он не ведет партизанской войны и не организует земельной реформы. Он даже не исцеляет систематически всех больных. Его служению чуждо все планомерное и организованное. Он исполняет Божью волю так, как здесь и сейчас он ее познает. Все остальное он с детской беззаботностью доверяет Богу, своему Отцу. В молитве к Отцу он обретает свои глубокие корни (Мк 1:35; 6:46 и др.). Его служение другим направлено в конечном итоге на то, чтобы люди познали Божью доброту и славили Бога (Мк 2:12 и др.). Таким образом, он является не только человеком для других, но также человеком от Бога и для Бога.

В своем внешнем поведении Иисус имеет определенное сходство с книжниками. Он учит как рабби и окружен учениками; он дискутирует о толковании закона, к нему обращаются за правовыми решениями (Лк 12:13). Однако у него отсутствует решающая предпосылка быть учителем закона, нет богословского образования

и завершающего его посвящения. Иисус не профессиональный специалист–богослов. Он говорит просто, конкретно и без обиняков. Если к нему обращаются как к «рабби» (ср. Мк 9:5 и др.)» то это означает не звание богослова, подобно нашему «господин профессор», а является общеупотребительной вежливой формой, подобной нашему обращению «господин». Очевидно, народ уже скоро почувствовал отличие Иисуса от профессиональных богословов и законоучителей. Иисус учит как имеющий авторитет (Мк 1:22, 27). Поэтому скорее всего его еще можно представлять неким пророком. Таким считают его в народе (Мк 6:15; 8:28 и др.). Его ученики также видели в нем пророка (Лк 24:19). Сам Иисус причислял себя к пророкам (Мк 6:4; Лк 13:33; Мф 23:31–39). Как лжепророк он был обвинен и осужден. Но если, согласно Иисусу, уже Креститель больше пророка, и если меньший в Царстве Божьем все же больше него (Мф 11:9–11), кто же тогда тот, кто столь независимо ставит себя выше самого Крестителя? Очевидно, титула пророка недостаточно, чтобы надлежащим образом описать феномен Иисуса из Назарета. В конечном итоге, его значение можно выразить только сравнительной степенью: «больше Ионы», «больше Соломона» (Мф 12:41 сл.).

Это «больше» имеет эсхатологическое звучание. Иисус — это не только один из ряда пророков, он

— эсхатологический, последний, окончательный, все превосходящий пророк. Он приносит окончательное слово и окончательную Божью волю. Он исполнен Божьего Духа (Мк 3:28 сл.; Мф 12:28 и др.). Согласно тогдашнему иудейскому представлению, Божий Дух угас после эпохи пророков. В представлении об угасшем Духе выражена идея удаленности Бога. Бог молчит. Можно слышать лишь «отзвук его голоса» (евр. *баш–кол).* Возвращение Духа ожидается только в последние времена. Итак, если Иисус рассматривается как харизматик и как пророк последних времен, то это означает: время пришло. Эпоха удаленности Бога, исполненная бед, завершилась. Бог нарушает свое молчание и вновь позволяет себя слышать. С полной силой действует он в своем народе. Наступает время благодати. Однако это наступление было одновременно крайне странным, иным, чем его в целом представляли. Горстка необразованных, крайне сомнительных людей — неужели это должно было быть поворотом в истории? Кроме того, поведение Иисуса было для благочестивого иудея в высшей степени скандальным. Мог ли быть истинным пророком тот, кто нарушал закон и общался с грешниками? Было ли это образом того, как говорит и действует Бог? Так, Иисусу ставилось в упрек, что в нем злой дух (Мк 3:22 сл.). Иисус изначально был объектом столкновения противоположных мнений. Он заставлял

принимать решение. В этом решении речь шла об основах иудаизма и Ветхого Завета. В конечном итоге, в Иисусе по–настоящему начинается общение с Богом. В нем окончательно решается, кто есть Бог.

Иисус не укладывается ни в какую схему. Чтобы его понять, недостаточно ни древних, ни современных, ни даже ветхозаветных категорий. Он — в высшей степени неповторимый феномен. Он — тайна, ею он и останется. Сам он делает мало, чтобы эту тайну приоткрыть. Себе самому он совсем не важен. Для него важно только одно, и только это одно во всей своей полноте: пришествие Царства Божьего в любви. Его интересует только Бог и люди, история Бога с людьми. В этом — его дело. Только обратившись к этому делу, мы сможем ближе понять и тайну его личности. Богословская перспектива является единственной, благодаря которой будут оценены личность и дело Иисуса.

Глава II. Весть Иисуса

1. Основной мотив: пришествие Царства Божьего

Евангелист Марк резюмирует содержание Евангелия Иисуса следующим образом: «Исполнились сроки, и близко Царство Божие; кайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1:15)[223]. Сегодня принято считать, что тем самым Марк передает не первоначальную логию Иисуса, но

что речь идет скорее о кратком изложении евангелиста. Вне всякого сомнения, однако, в этом кратком изложении Марк верно передает основной смысл вести Иисуса. Если Матфей вместо Царства Божьего говорит о Царстве Небесном (4:17), то слово «небо» — всего лишь обычное для иудаизма эвфемистическое описание Имени Божьего. Поэтому Марк и Матфей обобщают весть Иисуса одинаковым образом. Центром и рамками проповеди и жизни Иисуса было приближающееся Царство Божье. Царство Божье было «делом» Иисуса.

Иисус нигде определенно не говорит, *что* есть Царство Божье. Он только говорит, что оно *близится.* По–видимому, он предполагает у своих слушателей предпонимание и ожидание, которое для нас сегодня не так уж очевидно. Однако и тогда от Царства Божьего ожидали разного. Фарисеи представляли его как совершенное исполнение Торы, зелоты понимали его в смысле политической теократии, которую они стремились осуществить с помощью оружия, апокалиптики надеялись на пришествие нового зона, нового неба и новой земли. Иисуса невозможно однозначно причислить ни к одной из этих групп. Его слова о Царстве Божьем удивительно открыты.

Открытость проповеди Иисуса о Царстве Божьем стала в истории поводом для самых разных интерпретаций. В старой католической

литературе церковь часто рассматривалась как историческое воплощение Царства Божьего. В Новое время наиболее влиятельной была интерпретация либерального богословия в духе Канта. Под Царством Божьим оно понимало высшее благо, царство духа и свободы. Лишь А. Швейцер[224] и И. Вайс[225] вновь осознали строго эсхатологическое значение вести Иисуса. Согласно им, Иисус не желал улучшения этого мира, он скорее ожидал нового мира, нового неба и новой земли. Однако в реальности их эсхатология никогда не была полностью последовательной. Именно это эсхатологическо-апокалиптическое понимание они считали в настоящее время неосуществимым и поэтому вновь вернулись к этическому пониманию. В ином виде оно и сегодня существует в некоторых формах политического богословия. Оно считает весть Иисуса о Царстве Божьем политической и общественной утопией, которую следует осуществлять в межчеловеческом и братском общении. В таком случае Бог и его Царство окончательно будут преобразованы в царство свободы. Правда, при этом идея Царства Божьего лишается своего первоначального смысла.

Этот первоначальный смысл понятия Царства Божьего для нас сегодня довольно труднопостижим. Понятие царства ассоциируется в нашем восприятии с понятием рабства и потому звучит для нас совершенно авторитарно. Оно заставляет нас думать о

подавляющей человеческую свободу теократии. Теократия и теономия кажутся абсолютно противоречащими человеческой автономии. Иным было тогдашнее восприятие. Царство Божье было для тогдашних иудеев воплощением надежды на осуществление на земле неисполнимого идеала праведного властителя. При этом справедливость, согласно представлению народов древнего Востока, состояла в первую очередь не в беспристрастном судопроизводстве, а в защите беспомощных, слабых, бедных и в помощи им. Пришествие Царства Божьего ожидалось как освобождение от несправедливого господства и как осуществление справедливости Божьей в мире. Царство Божье было воплощением надежды на спасение. В конечном счете, его пришествие совпадало с осуществлением эсхатологического мира (евр. *шалом*), мира между народами, между людьми, мира в человеке и во всем мироздании. Поэтому Павел и Иоанн правильно поняли намерение Иисуса, когда вместо Царства Божьего они говорили о божьей справедливости или о жизни. *Таким образом, проповедь Иисуса о пришествии Царства Божьего должна быть понята в перспективе человеческой проблемы мира, свободы, справедливости и жизни.*

Чтобы понять связь между первоначальной надеждой человечества и обетованием пришествия Царства Божьего, нужно исходить из того, что, согласно общебиблейскому пониманию,

человек не обладает сам по себе миром, справедливостью, свободой и жизнью. Жизнь находится постоянно под угрозой, свобода подавляется и утрачивается, справедливость попирается. Лишения столь глубоки, что человек не может обрести свободу собственными силами. Сам по себе он не может выбраться из болота. Эту силу, которая предшествует свободе индивидуума и общества и препятствует человеку в его свободе, Писание называет демонами. Писание видит отчужденность человека, его опустошенность и потерянность, вызванные «началами и властями»[226]. Представления, доминирующие в связи с этим в Библии, отражают в деталях многообразное влияние мифологии и фольклора; однако в этих мифологических и фольклорных формах выражен первоначальный человеческий опыт, который существует также вне Библии. Он был по–новому интерпретирован библейской верой; это именно тот опыт, согласно которому создания, первоначально соразмерные порядку творения, могут принимать враждебный человеку характер. Они предопределяют ситуацию человеческой свободы к принятию каждого решения и поэтому никогда не могут быть полностью определены или преодолены. Они обусловливают антагонистическую разорванность реальности и трагический характер многих ситуаций.

Только на этом фоне будет полностью понятно, что необходимо новое, абсолютно

непредвиденное начало, которое может дать только один Бог, как властелин жизни и истории. Под этим новым, доселе небывалым, непредставимым и непредвиденным, и тем более несотворенным, что может дать только Бог, и чем в конечном счете является сам Бог, и подразумевается Царство Божье. *Речь идет о богобытии и владычестве Бога, которое означает одновременно человечность человечества и спасение мира, ибо оно является освобождением от враждебных творению сил зла и примирением в страшной расколотости реальности. Это — основной мотив проповеди Иисуса и одновременно — как еще будет показано — последняя тайна его личности. Тем самым, проповедь грядущего Царства Божьего — основная идея христологии.* Этот тезис необходимо теперь подробно развить и обосновать.

2. Эсхатологический характер Царства Божьего

Библейское упование на пришествие Царства Божьего — это не наивное представление или утопия. Это упование также не вытекает из анализа закономерностей мира и истории или направлений и тенденций развития. Эта надежда имеет свое единственное основание в конкретном историческом опыте Израиля. В его истории, особенно во время исхода из Египта и перехода через пустыню, Бог явил себя как Бог–

путеводитель, на которого полностью можно положиться, и чья власть не имеет никаких границ. В момент, когда Израиль вступил в общение с современными ему великими державами и с их космологиями, он должен был развить свою веру в Яхве как Владыку истории, Яхве как Господа мира. Ибо только тогда, когда Бог является Господом всех народов, он может избавить народ от его угнетенного исторического положения в изгнании.

Упование на пришествие Царства Божьего укоренено в Ветхом Завете в представлениях о Царстве Яхве над Израилем и над всем миром. Свидетельства о Царстве Божьем связаны прежде всего с культом. В псалмах восхождения на трон возгласом «Господь царствует» (Пс 93/92:1; 96/95:10; 97/96:1; 99/98:1) прославляется реальное господство Яхве. Однако уже скоро это культовое славословие обрело универсальное измерение: «Восшел Бог при восклицаниях, Господь при звуке трубном. Пойте Богу нашему, пойте; пойте Царю нашему, пойте. Ибо Бог — Царь всей земли; пойте все разумно. Бог воцарился над народами, Бог воссел на святом престоле Своем» (Пс 47/46:6–9). «Царство Твое — царство всех веков, и владычество Твое — во все роды» (Пс 145/144:13). Понятие Царства Божьего является позднеиудейским абстрактным выражением древней формулы исповедания «Бог есть Господь» или «Бог есть Царь». Из этого следует, что в понятии Царства Божьего речь в

первую очередь идет не о царстве в смысле некоего пространства, над которым владычествует Бог, а об осуществлении и о признании господства Бога в истории.

Правда, в процессе своей истории Израиль убеждался на печальном опыте, что вера в Царство Божье находится в явном противоречии с существующей действительностью. Так, начиная с эпохи великих пророков–писателей открывается отчетливая эсхатологизация сознания веры. Все великие дела спасения прошлого, как исход и заключение Завета, ожидаются теперь с большей напряженностью в будущем[227]. Так возникает надежда на новый завет и на новый исход. Также и наступление Царства Божьего ожидается теперь в будущем. Такое понимание надежды дополняется в апокалиптике ожиданием нового эона (евр. *olam–ha–ba*). В то время как царствование Божье ожидалось как историческое событие, новый эон представляет собой трансцендентную реальность. Это апокалиптическое трансцендирование эсхатологической надежды ясно подтверждается в книге Даниила. Там имеется также видение четырех сменяющих друг друга мировых держав, которые без содействия рук человеческих (Дан 2:34–45) будут уничтожены в одно мгновение (Дан 2:35); тогда Бог «воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу» (2:44).

Исходя из этого библейского понимания Царства Божьего, сделаем вывод: *эсхатологическая надежда не является сообщением, предвосхищающим будущие события. Скорее речь идет о слове утешения и надежды в ситуации угнетения. Эсхатологические и апокалиптические высказывания говорят о доведении современного и прошедшего опыта спасения и надежды на спасение до состояния завершенности. Речь идет о достоверности веры в то, что в конце Бог проявит себя как абсолютный Владыка всего мира*[228]*.*

Иисус придает этой надежде еще одно новое выражение. Он возвещает, что эсхатологическая надежда исполняется сейчас. Поворот времен не находится более в недостижимой дали, он непосредственно приблизился. «Исполнились сроки, и близко Царство Божие» (Мк 1:14 сл.; Мф 4:17; ср. Мф 10:7; Лк 10:9, 11). Пришел час, которого ожидали многие поколения. Поэтому верны свидетельства очевидцев: «Блаженны очи, видящие то, что вы видите. Ибо говорю вам: многие пророки и цари хотели увидеть то, что видите вы, и не увидели, и услышать, что вы слышите, и не услышали» (Лк 10:23 сл.). В своей «вступительной проповеди» в Назарете Иисус может сказать после прочтения текста из пророка: «Ныне исполнилось писание это перед вами» (Лк 4:21). И вот час, о котором говорило обетование пророков, настал: «Слепые прозревают, и хромые ходят; прокаженные

очищаются, и глухие слышат; мертвые восстают, и нищим благовествуется» (Мф 11:5; ср. Ис 35:5). Все это теперь происходит в слове и в деле Иисуса. Поэтому Иисус добавляет: «Блажен тот, кто не соблазнится из–за Меня» (Мф 11:6).

Правда, поводов для соблазна было достаточно. Неизвестный рабби из отдаленного угла Палестины с горсточкой необразованных учеников, окруженный всевозможным сомнительным сбродом — мытарями, проститутками, грешниками, — неужели это может быть мировым поворотом, Царством Божьим? Казалось и кажется, что суровая действительность уличает проповедь Иисуса во лжи. Так, с самого начала его встречали смущенным покачиванием головы и недоверчивыми вопросами. Даже его близкие родственники считали его сумасшедшим (ср. Мк 3:21). В этой ситуации Иисус решается говорить о Царстве Божьем в притчах. Царство Божье подобно горчичному зерну, самому малому и неприметному из всех семян, из которого, однако вырастает большое растение (ср. Мк 4:30–32 пар.), или закваске, достаточной для трех мер муки (ср. Мф 13:33). Наибольшее скрыто в наименьшем и действует в нем. Так Царство Божье является скрытым образом и по–видимому не имеет успеха. Оно подобно семени, которое падает на каменистую, тернистую, неплодородную почву и все же приносит богатый плод (ср. Мк 4:1–9 пар.). Современный читатель

или слушатель этих притч думает при этом об органическом росте; однако идея естественного развития была чужда древнему человеку. Он видел между семенем и плодом не последовательное развитие, а контраст, и усматривал в этом Божье чудо. Поэтому речь в притчах не просто внешняя и случайпая форма, не простой наглядный подручный материал и инструмент, используемый для не связанного с ним учения. В притче Царство Божье раскрывается как притча[229]. Действительно, Царство Божье является сокровенной реальностью. Оно, правда, не сокрыто за небесами, как думали апокалиптики, оно существует здесь и сейчас, в самом повседневном настоящем, происходящее в котором никто не замечает. «Тайна Царства Божия» (Мк 4:11) есть «не что иное, как сокрытое наступление самого Божьего Царства посреди мира, которое никак не приметно для человеческих глаз»[230].

Тому, что Царство Божье еще сокрыто в настоящем, соответствует напряжение между высказываниями о настоящем и будущем в словах Иисуса. Мы находим два ряда высказываний: высказывания, говорящие о наступлении Царства Божьего здесь и сегодня, и высказывания, в которых выражены ожидание и мольба о пришествии Царства Божьего. «Да придет Царство Твое», — говорится во втором прошении молитвы «Отче наш» (Мф 6:10; Лк 11:2).

Это напряжение уже имело самые различные толкования[231]. Должны быть исключены психологические интерпретации, считающие, что Иисус в состоянии крайнего воодушевления, или исходя из особой пророческой перспективы, видел слитыми воедино настоящее и будущее. Также не принимается в расчет традиционно–историческое решение проблемы, которое хочет приписывать Иисусу лишь высказывания о настоящем, а высказывания о будущем относит к общине, настроенной апокалиптически. Обе эти интерпретации недооценивают того, что напряжение между настоящим и будущим существует в самой сущности возвещаемого Иисусом Царства Божьего. Тем самым также исключаются те решения, которые либо подчеркивают только высказывания о будущем, как последовательно–эсхатологическое или, точнее, последовательно–футуристическое толкование (И. Вайс, А. Швейцер, М. Вернер), либо признают только высказывания о настоящем, как теория осуществленной эсхатологии (Ч.Х. Додд). Обе противоречат как историческим данным, так и самой проблеме. Если же принять это напряжение всерьез, то тогда вместе с В. Г. Кюммелем можно говорить о напряженной, вместе с И. Иеремиасом — об эсхатологии в процессе реализации, вместе с О. Кульманом — об историко–сотериологической эсхатологии.

Правда, вопрос заключается в том, как следует понимать это исполненное напряжения слияние настоящего и будущего. Либеральное богословие, особенно А.Ричль, пытается понять Царство Божье в духе учения Канта о высшем благе как общую конечную цель моральных устремлений человечества. Однако тем самым недооценивается система времени и особенности развития событий Царства с присущим им эсхатологическим характером. Царство Божье — это не сверхвременная цель этических усилий, оно происходит и совершается здесь и сейчас. Поэтому прежде всего было прогрессом, когда И.Вайс и А.Швейцер вновь открыли эсхатологический подход. Правда, оба тут же вновь систематически опровергли свою экзегезу. Они считали эсхатологию Иисуса обусловленной временем; поэтому Швейцер хотел заместить эсхатологическую этику Иисуса этической эсхатологией; он видел в Царстве Божьем веру в неодолимую силу нравственного духа и символ идеи нравственного совершенства мира[232]. Против такого этического понимания протестовал прежде всего Карл Барт. Во втором издании своей книги «Послание к Римлянам» (1921) он выдвинул тезис: «Христианство, которое является не совсем и не полностью эсхатологией, совсем и совершенно не имеет никакого отношения ко Христу»[233]. Однако Барт нейтрализовал эсхатологию тем, что понимал ее в смысле диалектического соотношения время–

вечность. Вечность является абсолютной одновременностью, вечным мгновением и вечным «сейчас», которое близко всем мгновениям времени. «Каждый несет в себе нерожденно тайну откровения, каждый может стать *определенным* мгновением». «Вечное мгновение несравнимо с другими мгновениями именно потому, что оно является трансцендентальным смыслом всех мгновений»[234]. Р.Бультман пытался осуществить демифологизацию эсхатологических высказываний Иисуса не в перспективе диалектики время–вечность, а в рамках экзистенциальной диалектики человека. Согласно ему, в основе эсхатологической проповеди Иисуса лежит определенное понимание человека. Человек всегда находится в состоянии решения, для него — всегда последний час. Его вопрошают, принимает ли он решение в пользу своего прошлого или в пользу открытого будущего, которым он не обладает. «В каждом мгновении дремлет возможность стать эсхатологическим мгновением. Ты должен его пробудить»[235]. Таким образом, эсхатологический характер Царства здесь интерпретируется через будущность человеческой экзистенции. По–иному толкует П.Тиллих. Для него «Царство Божье» есть символ, который он понимал как ответ на вопрос о смысле истории[236].

Все эти интерпретации исключают временной исторический характер напряжения между высказываниями о настоящем и будущем.

Правильная интерпретация должна исходить не из диалектики время—вечность, а из специфически библейского понимания времени. Первая характерная черта библейского понимания времени и истории состоит в том, что время не *чисто* количественная величина; оно не последовательная и равномерная очередность дней и часов, а величина качественная[237]. Время измеряется по своему содержанию. «Всему свое время, и время всякой вещи под небом». Так, существует время насаждать и время вырывать посаженное, время для плача и для смеха, для сетования и для танца, для молчания и для разговора, для войны и для мира (ср. Екк 3:1–8). Согласно этому содержательному пониманию времени можно лучше понять и проповедь Иисуса о грядущем ныне Царстве Божьем. Следует сказать: ныне время пришествия Царства Божьего; то есть настоящее определяется тем, что Царство Божье грядет и открыто для принятия решения. Следует сказать, что Царство (Βασιλεία) является властью, которой принадлежит будущее, но которое требует ныне принять решение, и в этом смысле действует в настоящем и полностью настоящее определяет. «Говорить о настоящем в проповеди Иисуса — это значит говорить о будущем, и говорить о будущем — значит говорить о настоящем. Божье будущее является *спасением для* того, кто улавливает настоящее как присутствие Бога и как час спасения. Божье

будущее является *судом* для того, кто не принимает Божьего сегодня и кто предается также мечтам о будущем... Божье будущее — это призыв Бога к настоящему, и настоящее — это время принятия решения в свете Божьего будущего»[238].

Однако интерпретация проповеди Иисуса с помощью содержательного понимания библейского времени не должна исключать из слов Иисуса реально отсутствующего и будущего характера Царства Божьего. Не может быть оспорено, что Иисус говорил о предстоящем в ближайшем будущем перевороте и о скором пришествии Царства. Это близкое ожидание подводит к трудной проблеме, вызывающей большие споры. Может быть, Иисус ошибался в этом своем близком ожидании? Если бы это было так, то это имело бы далеко идущие последствия не только для авторитета его личности, но и для истинности и действенности всей его проповеди. Ибо здесь, конечно, речь идет не о второстепенном и незначительном вопросе, а о центральной проблеме его проповеди.

Получить ответ на этот серьезный вопрос можно тогда, когда мы учтем вторую характерную черту понимания библейского времени и истории. Напряжение между близким ожиданием и отсрочкой парусин не только новозаветная проблема, а проходит через многие страницы Ветхого Завета[239]. Это связано с тем, что М.

Бубер называл «происходящей историей»[240]. Согласно этой теории, история протекает не по какому–то, будь то божественному или человеческому плану. История совершается скорее в диалоге между Богом и человеком. Божье обетование открывает перед человеком новую возможность; однако конкретный способ ее осуществления зависит от решения человека, от его веры или неверия. Таким образом, Царство Божье не проходит мимо веры человека, а совершается там, где Бог в реальности признается верою как Господь.

Этот диалогический характер совершающейся истории делает понятным напряжение между близким ожиданием и отсрочкой парусин. Проповедь Иисуса о близящемся Царстве Божьем является окончательным призывом Бога, обязывающим к принятию решения. Этот призыв следует принимать всерьез; Бог не разыгрывает представлений. Однако этот призыв обращен к свободному решению человека; он определяет настоящую ситуацию как ситуацию эсхатологического решения. Когда призыв был отвергнут во всей полноте Израилем, тогда Бог все же не отменил своего навсегда данного обетования; он идет другим путем, чтобы осуществить цель установления своего Царства. Как будет показано далее, этот путь пройдет через смерть и воскресение Иисуса. Это означает: *В проповеди Иисуса о грядущем Царстве Божьем есть преизбыток обетования;*

она открывает надежду, которая все еще неисполнима. Она только тогда будет исполнена, когда Бог действительно будет «все во всем» (1 Кор 15:28). Это эсхатологическое напряжение должно накладывать отпечаток на всякую христологию. Это напряжение должно быть развернуто в соответствии с надеждой человека.

3. Тео–логический характер Царства Божьего

В традиции Ветхого Завета и иудаизма пришествие Царства Божьего означает Божье пришествие. Центром эсхатологической надежды был определенный и осуществленный Богом «День Яхве», день, когда Бог будет «все во всем», когда Божество Бога обретет полную силу. Когда Иисус возвещает, что «приблизилось Царство Божье», это означает, что «Бог близко». Оба выражения часто встречаются в Евангелиях рядом друг с другом[241]. *Так уже чисто терминологически выявляется напряженное сосуществование и центрированное единство эсхато–логических и тео–логических выражений в проповеди Иисуса. Таким образом, в Царстве Божьем прежде всего говорится не о Царстве, а о Господстве Божьем, о доказательстве его Славы, о Божьем Божестве.* Речь идет о радикальном переложении первой заповеди и о ее великом историческом доказательстве: «Я Господь, Бог твой … да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Исх 20:2 сл.).

Мысль о господстве Бога нашла свое универсальное развитие в Ветхом Завете в вере в творение. Действительно, эта вера свидетельствует о том, что Бог абсолютным образом является Господом всей реальности. Исповедание веры в творение мира из ничего есть только негативная формулировка того, что мир сам по себе — ничто, и что все существует от Бога, и что этот мир, следовательно, существует только потому, что его хочет и удерживает Бог. Эта мысль, что все существующее в каждый момент словно заново исходит из руки Божьей, снова обретается в проповеди Иисуса. Правда, Иисус не развивает никакого учения о творении; но его проповедь резко отличается от представления позднего иудаизма о чисто трансцендентном Боге, который встречается с человеком лишь через посредство закона. Бог Иисуса — это близкий Бог, который заботится о полевой траве (Мф 6:30) и насыщает малых небесных птиц (Мф 10:31). Поэтому понятно, что повседневные вещи — сев крестьян, выпекание хлеба женщиной — становятся притчей о пришествии Бога в Царстве Божьем.

Однако мысль о близости Бога получает в проповеди Иисуса глубину, которая превосходит ветхозаветные высказывания о творении. Иисус дает нечто вроде новой интерпретации Царства и господства Бога. Божье господство заключается для него в суверенности его любви. Эта новая интерпретация прежде всего выражается в том,

что Иисус говорит о Боге как об Отце *(abba)* и обращается к нему как к Отцу[242]. Иисус употребляет это понятие так, что господство и авторитет, подобавшие отцу в древнем мире, соединяются с семейностью, интимностью и доверительностью, которые также охватываются этим понятием. Таким образом, в понятии «Отец» особым образом концентрируется представление Иисуса о Царстве Божьем как о господстве Бога в любви.

Это станет ясно, если сравнить употребление Иисусом слова «Отец» с другими значениями этого слова. Идея отцовства Бога известна во многих вариациях почти во всех религиях. Обращение к божеству с именем «отец» относится к прафеноменам истории религии. Вероятно, первоначально за этим стоит обожествление хозяина дома и представление об отце семейства как образе божества. Стоицизм всесторонне развил и натурфилософски обосновал эту идею. Через сопричастность всех людей Логосу все составляют один род, все становятся братьями; эта мысль находит свое отражение в речи Павла в Ареопаге (Деян 17:28). На этом мифологическом и пантеистическом фоне понятно, почему Ветхий Завет очень сдержанно относится к тому, чтобы называть Яхве Отцом. Ибо, если применять биологическое понятие, то общение с Богом будет предельно пониматься как кровная родственная связь и не будет учитываться дистанции по отношению к

творению. Поэтому там, где Израиль говорит о Боге *как* об Отце, и где он называет сыном народ (Исх 4:22; Ис 1:2; 30:1) или царя (2 Цар 7:14; Пс 2:7; 88:27), подразумевается не биологическая идея создания, а богословская идея избрания.

Лишь формирование идеи творения позволило Ветхому Завету по–новому называть Бога — Отцом (Втор 32:6; Ис 64:7; Сир 23:1). Однако уже Ветхий Завет подчеркивает в понятии «Отец» не только удаленность Бога (Мал 1:6; Сир 23:1); со времени Осии (11:1–9) была живой также мысль об отцовской любви и о милосердии (Ис 63:15 сл.; Иер 31:20). Воспоминание о Боге как об «отце сирот» (Пс 68/67:6) становится важным мотивом утешения и доверия (Пс 27/26:10; 89/ 88:27; Сир 51:10). Называние Бога Отцом встречается чаще в позднем иудаизме. За этим скрывалась не только мысль о Боге–созидателе, еще менее — идея Бога как мирового космического начала, но вера в то, что Бог воспринимается как Отец. Поэтому в синагоге слово «Отец» является самым задушевным обозначением Бога. Но оно «появляется словно приклеенное на совсем иную систему понимания закона»; формула не слишком выражает глубину. «Строительные камни уже имеются, но дух подлинной веры в Отца еще отсутствует»[243].

Совсем иная ситуация — в Евангелиях. Обозначение Бога «Отец» встречается здесь не менее 170 раз. За этим скрывается отчетливая

тенденция предания вложить в уста Иисуса называние Бога Отцом. Ведь этот факт неоспорим никаким скептицизмом. Едва ли может быть сомнение в том, что Иисус сам называл Бога Отцом, и что то, как он это делал, было новым и сенсационным, так что тенденция предания связана с самим Иисусом. Это особенно ясно обнаруживается в обращении к Богу — «абба». Правда, это обращение встречается непосредственно только у Марка (14:36; ср. тем не менее Мф 6:9; Лк 11:2; Мф 11:25; Лк 10:21; Мф 26:42; Л к 23:34–46). Тот факт, что согласно Гал 4:6 и Рим 8:15 и грекоязычные общины сохранили арамейскую форму молитвенного обращения, говорит все же о том, что это обращение к Богу высоко ценилось в раннем христианстве как единственное в своем роде и типичное воспоминание. В том, что здесь мы слышим как бы собственный голос *(ipsissima vox)* Иисуса, не может быть никакого сомнения.

Новым в словоупотреблении Иисуса является то, что он не только называет Бога Отцом, как это было в иудаизме, но и обращается к нему как к Отцу. То, что иудейская молитвенная литература этого обращения не употребляет, легко объясняется тем фактом, что первоначально слово «абба» было формой, выражавшей детское лепетание (как наше «папа»). Правда, это употребление не ограничивалось детским языком, а было распространено и среди взрослых детей; кроме того, словом «абба» обращались не

только к отцам, но и к уважаемым личностям. Итак, слово «абба» входило и в детский язык, и в повседневную речь, и было выражением вежливости. Для восприятия современников обращение Иисуса к Богу в такой фамильярной форме было непочтительным. И если Иисус все же решается на это, то потому, что он неповторимым образом возвещал близость Бога, в которой человек с полным доверием мог осознавать себя защищенным. Как Отец Бог знает, что нужно его детям (Мф 6:8; Лк 12:30); его доброта и попечение не знают границ (Мф 5:45 пар.). Его забота простирается даже на воробьев (Мф 10:29). Однако дар быть детьми Божьими — это не дар творения как таковой, а эсхатологический дар спасения (Мф 5:9, 45; Лк 6:35; 20:36). Детство просто является *таким* отличительным признаком Царства. «Если не обратитесь и не станете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18:3). Таким образом, в обращении к Богу как к аббе выявляется новизна понимания Иисусом Бога: Бог близок человеку в любви.

Собственный богословский смысл обращения в форме «абба» будет понятен только тогда, когда он рассматривается в связи с проповедью Иисуса о Царстве Божьем. Тогда станет ясно, что обращение к Богу как к Отцу не выражение банальной, чуть ли не само собой разумеющейся доверчивости. Речь также не идет о предельно интимной проповеди отцовства в смысле

либерального богословия. Уже слова об «Отце небесном» (Мф 5:16, 45, 48; 6:1; 7:11 и т.д.) и о совершенстве Отца (Мф 5:48) показывают дистанцию между Богом и человеком. Поэтому Иисус запрещает своим ученикам называть себя Отцом, «ибо один у вас Отец — Небесный» (Мф 23:9). В молитве «Отче наш» обращение к Отцу связано с прошением: «Да святится имя Твое. Да придет Царство Твое. Да будет воля Твоя» (Мф 6:9 сл.; Лк 11:2). Таким образом, величие, суверенитет и слава Бога сохраняются; но мыслятся они по–новому: *господство Бога есть господство в любви. Божья слава проявляется в его независимой любви и в прощении.* Именно в этом познается, что он есть Бог, а не человек (Ос 11:9). Не случайно Лука понимал совершенство Отца небесного (Мф 5:48) как милосердие (Лк 6:36). Его совершенство не высшая степень нравственного блага, что соответствует греческому представлению, а творческое благо, которое делает других благими, и дарующая себя любовь. Отчая любовь Бога обращена к потерянным, она даже оживляет то, что мертво (Лк 15:24). Там, где Бог выступает как Отец Царства, там появляется новое творение, там уходит старое, там все становится новым в сиянии его любви, там — возможно все (Мк 14:36; Мк 10:27; Мф 19:26; Лк 18:27).

Из этой превосходящей все интерпретации идеи Царства Божьего следует: Царство Божье — это исключительно и во всем дело Бога. Оно не

может быть достигнуто ни религиозно–этической деятельностью, ни завоевано в политической борьбе, ни проверено в умозрении. Мы не можем его планировать, организовывать, творить, строить, не можем выдумать и представить. Оно дается (Мф 21:43; Лк 12:32) и завещается (Лк 22:29). Мы можем его только наследовать (Мф 25:34). Притчи Иисуса лучше всего проясняют суть Царства Божьего: его пришествие вопреки всем человеческим ожиданиям, сопротивлению, расчетам и планам — это Божье чудо и Божье деяние, Божье господство в собственном смысле слова.

Однако пришествие Царства Божьего как откровение божества Бога в любви не ведет к квиетизму. И если мы, люди, будем не в состоянии воздвигнуть Царства Божьего на консервативный или прогрессивный, на эволюционный или революционный лад, человек будет обречен на все что угодно, но только не на чистую пассивность. От него требуется обращение и вера (Мк 1:15 пар.). Обращение — это не аскетический ригоризм, а вера — не жертвование разумом *(sacrificium intellectus).* И ригоризм, и вера были бы еще достижением человека, благодаря которому он хочет угодить Богу. Именно эту веру в собственные достижения хотел разрушить Иисус, а до него — еще Иоанн Креститель. Значение обращения положительно определяется верою. Свидетельства веры встречаются преимущественно рядом с

сообщениями о чудесах, то есть в тех ситуациях, когда человеческие возможности исчерпаны. Таким образом, вера означает отказ от собственных усилий, осознание человеческого бессилия, признание, что человек сам по себе не может себе помочь, и что он сам не может обосновать своего существования и спасения. При этом вера открыта для чего–то иного, нового и грядущего. В то время как она ничего больше не ждет от себя, она ожидает всего от Бога, у которого все возможно (Мк 10:27 пар.). Но там, где человек предоставляет пространство Богу, там действительны слова: «Все возможно верующему» (Мк 9:23). «Вера есть сила, даже непосредственная причастность к всемогуществу Бога»[244].

Итак, вера подразумевает доверие силе Божьей, действующей в Иисусе, и созидание на ее основе, обоснование существования в Боге. Таким образом, вера означает «дать–Богу–действовать», «дать–ему–начать–действовать», дать Богу быть Богом, и воздать ему хвалу, то есть признать его господство. Благодаря такой вере Божье господство станет конкретной реальностью в истории. Вера является словно полой формой для присутствия Божьего господства. Разумеется, все это не дело и достижение веры. Вера есть ответ на слово о пришествии и о господстве Бога. Этот ответ возможен только в силе и в свете этой вести. Но лишь в этом ответе слово Божье обретает свой окончательный смысл; в этом

ответе оно получает осуществление. Эта вера не является также частным или внутренним делом. Как ответ на любовь Божью она одновременно любовь к Богу и любовь к ближнему (Мк 12:29–31 пар.).

Между тем обращение Иисуса к Богу как к аббе–Отцу для нас столь привычно и банально, что превратилось в простое клише. Нам трудно распознать, что за этим кроется нечто революционное. В этом не в последнюю очередь виновато и богословие, которое мало размышляло о связи вести о Царстве Божьем с пониманием Бога. Вместо того чтобы развивать христианское понимание Бога в рамках возвещенного Иисусом Царства Божьего, в традиции была распространена концепция Бога, унаследованная от греческой философии, и тем самым не были выявлены своеобразие и новизна понимания Бога Иисусом. Греческая философия идет к Богу путем рассуждения. Бог здесь — последняя основа, в которой все сущее находит единство, смысл и опору. Поэтому Бог должен быть неизменным и вечным; он полностью пребывает в самом себе[245]. Шеллинг иронически говорил о «конце» Бога в финале[246]. Этот Бог появляется в конце пути возвращения к основе; но он также находится в финале, он ничего не может в своей неизменности, из него не исходит никакая жизнь, он мертв. Поэтому возглас Ницше «Бог умер» только следствие этого аспекта западной метафизики.

Совсем по–иному говорит о Боге Иисус. Бог становится у него не неподвижным двигателем и не неизменной основой, а определяется как живой Бог любви. Как и для Ветхого Завета, Бог является для Иисуса Богом истории, который полагает и дает новое начало. Он — сила будущего. То, что Бог и время связаны друг с другом, не означает, что Бог развивается во времени и возвращается в себя. Как сила будущего, он не подвержен закону времени, он скорее сам — Господь времени и будущего. Но это есть определение свободы. Свобода же означает возможность спонтанного начала из себя самого, обладание будущим в себе и из себя. В сущности, эта свобода Бога есть его трансценденция, ибо она означает, что Богом невозможно распоряжаться, его нельзя вынуждать, его невозможно определить. Однако вопреки этой неопределяемости, будущее не является неопределимым роком, и свобода Бога не есть непредсказуемый произвол. Свобода Бога — это свобода в любви. Любовь означает свободу и верность, единство, близость, интимность и противостояние, инобытие. Гегель так описал эту диалектику любви в своем толковании слов «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8, 16): «Любовь есть различение двух, которые, однако просто неразличимы друг для друга. Сознание, чувство этой идентичности — быть вне себя и в другом, — есть любовь: я не имею своего самосознания в себе, но в другом, но этот другой… тем что он

также вне себя, имеет свое самосознание только во мне, и оба пребывают в сознании вне–себя–бытия и своей идентичности... Это есть любовь, и пустословие — говорить о любви, не зная, что она есть различение и снятие различий»[247]. *Богобытие Бога состоит в суверенности его любви. Поэтому он может себя радикально дарить, не умаляя себя. Именно тогда, когда он входит в иное своей самости, он у себя. Именно в самоотречении он проявляет свое богобытие. Поэтому сокровенность есть способ, благодаря которому слава Божья является в мире.*

Понятно, какую кардинальную революцию мог претерпеть образ Бога в результате подобного представления и какую актуальность должна была вновь получить мысль о творении. Вера в то, что мир есть творение, в действительности свидетельствует о том, что он не имеет в себе самом достаточного основания для своего бытия и «так–бытия», что он сам есть ничто, но что все исходит из Бога, следовательно, что он полностью обязан дарующей любви Бога. Таким образом, любовь не только осмысленная цель, но также основа всей реальности. Но эта основа не просто «имеется»; любовь не «существует»; скорее она постоянно являет себя по–новому; она постоянно обновляется; она постоянно утверждает себя по–новому, противостоя эгоизму и себялюбию. Проповеданное Иисусом грядущее Царство Божье в любви означает, что глубочайшая основа и смысл всей реальности

осуществляется теперь по–новому и окончательно и что ныне исторически окончательно решается смысл реальности. С пришествием Царства Божьего мир вступает в спасение.

4. Сотериологический характер Царства Божьего

Близость Царства Божьего означает для Иоанна Крестителя грозный Суд, для Христа — предложение спасения. Его проповедь — это не грозная, а радостная весть. Поэтому в синоптических Евангелиях очень часто говорится о благой вести (εὐαγγέλιον) Царства Божьего (Мк 1:14; 14:9; Мф 4:23; 9:35; 24:14; ср. Лк 16:16). Тем самым затронута самая главная черта проповеди Иисуса. Своеобразие его дела заключалось не только в том, чтобы поставить в центр благовестия понятие Царства Божьего, но и чтобы сделать его центральным понятием спасения. Проповедью Царства Божьего он возвестил исполнение всех стремлений, ожиданий и надежд человека на коренное изменение всех отношений и на несравнимое ни с чем начало. Иисус усваивает древнейшую, встречающуюся уже в мифе и подхваченную ветхозаветными пророками надежду на то, что в час спасения, когда придет Царство Божье, наступит конец всем страданиям, всем слезам и всем мучениям: слепые будут видеть, парализованные — ходить, прокаженные будут

очищены, глухие будут слышать, мертвые будут воскрешены, бедным будет проповедана благая весть (Лк 7:22 сл.; Мф 11:5 сл.).

Грядущий переворот всех отношений выявлен прежде всего в характерном для проповеди Иисуса возгласе *«Блаженны...»* (μακάριοι, Мф 5:3–11; Лк 6:20–22; Мф 11:6; Лк 7:23; Мф 13:16; Лк 10:23). Такие блаженства (макаризмы) являются устойчивой стилистической формой, характерной для греческих и иудейских книг премудрости (Сир 25:7–10). Однако здесь и там одна и та же стилистическая форма употребляется совершенно различно. В греческих и иудейских книгах премудрости считается счастливым тот, кто имеет хорошо воспитанных детей, хорошую жену, верных друзей, успех и т.д. Совсем иное — в заповедях блаженства Иисуса. Они берут свое начало не из опыта человеческой премудрости, а как пророческие слова являются призывом и утешением. В отличие от греческих макаризмов, все земные блага и ценности отступают перед счастьем сопричастности к Царству Божьему. Наступает переоценка всех ценностей. Блаженными будут не владеющие имуществом, не счастливые, не достигшие успеха, а нищие, голодные, плачущие, высмеиваемые и преследуемые. Так, в своей «вступительной проповеди» в Назарете, Иисус может подхватить слова пророка Исайи (61:1) и сказать, что он послан проповедовать нищим весть о спасении,

возвестить освобождение заключенным, слепым — прозрение, порабощенным — свободу, провозгласить время милости Господней (Лк 4:18 сл.).

Кто же такие эти нищие, которым обещано Царство Божье (Лк 6:20; Мф 5:3)? Это слово передается у Матфея и у Луки по–разному, по–разному оно и понимается. Матфей говорит о «нищих духом» и предполагает тем самым религиозное понимание нищеты в смысле смирения, то есть нищеты пред Богом; Лука имеет в виду действительно нищих, но не просто материально неимущих, а претерпевающих нищету из–за принадлежности к ученикам (ср. Лк 6:22 сл.). Сам Иисус говорит о нищих в контексте ряда параллелей: он провозглашает блаженными и сокрушенных сердцем, и заключенных, и порабощенных, и отчаявшихся, и скорбящих. Таким образом, «нищие» понимаются в самом широком смысле этого слова — как беспомощные, неимущие, притесняемые, разочарованные, презираемые, подвергающиеся насилию и истязаниям. Заступничество Иисуса за этих нищих полностью соответствует Ветхому Завету, где пророк Амос критикует социальные несправедливость и угнетение (Ам 2:7; 4:1; 5:11), а в псалмах Яхве призывается и славится как защитник и помощник всех преследуемых и бессильных.

Однако подобно тому, как в Ветхом Завете в принципе не отвергается благосостояние — оно с благодарностью принимается как дар Божий, — так же мало романтизируется нищета. Согласно Ветхому Завету, причиной нищеты бывают праздность (Притч 6:9–11; 24:30–34) и сладострастие (Притч 21:17). Новый Завет занимает по этому вопросу совершенно реалистическую позицию: «Нищих вы всегда имеете с собою» (Мк 14:7). Иисус отказывается выступать судьей и арбитром по делам наследства (Лк 12:14). Нигде нет принципиальной ненависти к богатым, которые приглашают его и к которым он идет. Когда Иисус провозглашает нищих блаженными, то тем самым не подразумевается никакого социального слоя и никакой социальной программы. Конечно, нищета для него — не притязание быть богатым с обратным знаком. Скорее, нищими являются те, кто «ничего не должны ожидать от мира, но все ожидают от Бога, все Богу предоставляют, но во всем Богу преданы»[248]. Они дошли до грани своих возможностей; они столь бедны внешне и внутренне, что не совершают больше никакой революции. Они поняли истинный смысл своего положения и положения всех людей: они — нищие перед Богом. Только от него могут они ждать помощи.

Образ действий Иисуса соответствует его проповеди. Он проявляет сочувствие и солидарность с малыми (Мк 9:42; Мф 10:42;

18:10–14) и простыми людьми (Мф 11:25 пар.), с труждающимися и обремененными (Мф 11:28). Людей, с которыми он общается, часто презрительно называют мытарями и грешниками (Мк 2:16 пар.; Мф 11:19 пар.; Лк 15:1), или мытарями и блудницами (Мф 21:32), или просто грешниками (Мк 2:17; Лк 7:37, 39; 15:2; 19:7), то есть безбожниками. К безбожникам принадлежали люди, явно пренебрегавшие религиозными заповедями, на которых поэтому показывали пальцем. К ним причислялись также люди определенных профессий, которые, по общему мнению, вели к безнравственности: такими, например, наряду с мытарями и проститутками, были и пастухи. Наконец, к ним причислялись все *am ha–arez* — бедные, необразованные люди, которые либо не знали сложных предписаний закона, либо — если они их знали — не могли их выполнять, и поэтому были презираемы благочестивыми. В этом «плохом обществе» (А.Холль) вращался Иисус. Поэтому он слыл другом мытарей и грешников (Мф 11:19; Лк 7:34). Он солидаризуется с этими деклассированными и порочными, с этими изгоями, которые в силу своей судьбы, собственной вины или из–за общественных предрассудков не вписывались в картину этого мира. Их судьба еще более ухудшалась из–за того, что, согласно иудейскому учению о воздаянии, они должны были рассматривать свое положение как божье наказание и не имели

возможности это положение изменить. Итак, им нечего было ожидать ни от мира, ни от Бога. К ним взывает Иисус: «Блаженны...»

Но что значит это блаженство? Бросается в глаза, что все многообразие ожиданий спасения Иисус сосредотачивает на одном — на соучастии в Царстве Божьем, которое у него тождественно жизни (Мк 9:43, 45; 10:17; Лк 18:18). Однако эта сосредоточенность на одном была бы ложно понята, если бы в ней видели спиритуализацию или возложение надежды на неопределенное будущее или на отдаленный потусторонний мир. Время спасения проявляется, реализуется и актуализируется для Иисуса уже сейчас. На это указывают дела Иисуса, свидетельствующие о его силе, и совершенные им чудесные исцеления; через них Царство Божье достигает настоящего как спасение и искупление; в них обнаруживается, что спасение, заключающееся в Царстве Божьем — это исцеление тела и души человека в его единстве и целостности. Притчи о двух должниках (Лк 7:41–43), о немилосердном рабе (Мф 18:23–35), о блудном сыне (Лк 15:11–32) показывают, что спасительная весть о пришествии Царства Божьего заключается в отпущении греха. Обретение потерянного вызывает радость (Лк 15:4–10; 22–24; 31 сл.). Поэтому весть о спасении является одновременно радостной вестью. Таким образом, спасение, приносимое Царством Божьим, в первую очередь заключается в прощении грехов и в радости быть

объятым бесконечным и незаслуженным милосердием Бога. Познание любви Божьей означает быть полностью принятым, ценимым и бесконечно любимым; оно означает возможность и долг принимать себя и другого. Спасение — это радость в Боге, которая выражается в радости о ближнем и с ближним.

Спасение, приносимое Царством Божьим, проявляется также в том, что Божья любовь становится господствующим среди людей началом. Если Бог прощает нам великий грех, который мы никогда не были бы в состоянии преодолеть, то мы также должны быть готовы со своей стороны прощать нашим ближним их малые грехи (Мф 18:23–34). Божье прощение наделяет нас даром безграничного прощения (Лк 17:3 сл.). Готовность к прощению является, однако условием (Мк 11:25; Мф 6:12) и мерой (Мк 4:24; Мф 7:2; Лк 6:38) того, что Бог нас прощает. Спасение обещано милосердным (Мф 5:7). Поскольку сейчас это спасение непосредственно близко, не остается никакого времени и не возможна никакая отсрочка (Лк 12:58 сл.). Время грядущего Царства Божьего — это время любви, требующее безусловного принятия друг друга. Такая любовь, которая не отвечает ударом на удар и ни в чем не отказывает, сдерживает зло в мире (Мф 5:39 сл.; Лк 6:29). Она разрывает заколдованный круг насилия и противостояния насилию, вины и мести. Любовь — это новое начало и конкретизация спасения. В нашей

любви к ближнему мы должны сорадоваться Богу в возвращении грешников (Лк 7:36–47; 15:11–32; 19:1–10). Все превозмогающая Божья любовь проявляется также в приятии человека человеком, в устранении предрассудков и общественных барьеров, в новом, непринужденном общении людей, в братской сердечности, в сострадании и в сорадовании.

Однако эти выражения только тогда обретают всю свою серьезность, когда понимаешь, что пришествие Царства Божьего означает одоление и конец демонических сил (Мф 12:28; Лк 11:20). Как это будет еще показано, столкновение Иисуса с демоническими силами невозможно просто так устранить из Евангелий. Тем самым заключающееся в Царстве Божьем спасение означает одоление разрушительных, враждебных творению сил зла и начало нового творения. Это новое творение определяется жизнью, свободой, миром, примирением, любовью.

Таким образом, мы можем сказать: *спасение, приносимое Царством Божьим, заключается в том, что любовь Божья, дарующая саму себя, становится господствующей в человеке и через человека. Любовь Божья обнаруживает себя как смысл бытия. Только в любви мир и человек находят свое исполнение.*

Однако через грех человек фактически отказался от любви Божьей и предался эгоизму,

себялюбию, своеволию, корысти и упрямству. Таким образом, все распадается в бессмысленной разобщенности и в борьбе всех против всех. Вместо единства всех приходят одиночество и изоляция. Однако все изолированное и одиночное обречено на бессмысленность. Но там, где последняя основа всякой реальности — любовь Божья — утверждается и становится господствующей, там мир вновь обретает порядок и спасение. Поскольку каждый может знать, что он полностью принимаем и ценим, он становится свободным для общения с другими. Таким образом, пришествие Царства Божьей любви означает спасение мира в целом и спасение каждого в отдельности. Каждый может надеяться, что любовь есть последнее и окончательное, что она сильнее смерти, сильнее ненависти и бесправия. Поэтому весть о пришествии Царства Божьего это и обетование для всего, что в мире совершается в любви: что сделано в любви, будет — вопреки всякой видимости — прочным; это единственное, что навсегда обладает прочностью.

Разумеется, подобный подход имеет последствия для христианского поведения в мире. Вопреки альтернативам насильственного изменения мира и безвольного бегства от мира, в нем открывается возможность изменения и очеловечения мира силою любви. Любовь не дополнение справедливости; скорее, любовь есть высшее исполнение справедливости. Ибо в итоге мы

будем справедливы по отношению к другому человеку не столько тогда, когда мы ему дадим то или иное, а когда мы примем и оценим его как человека, и когда мы даруем ему самих себя. Любовь включает в себя требования справедливости; конечно, она проявляется в активном участии каждого в деле справедливости, но она одновременно превосходит ее и тем самым исполняет ее. Она сила и свет, которые помогают в соответствии с изменяющейся ситуацией распознать и по-новому исполнить требования справедливости. В этом отношении любовь — это душа справедливости. Таким образом, любовь есть ответ на вопрос о справедливом и человечном мире; она — разрешение загадки истории. Она сущность спасения человека и мира.

Глава III. Чудеса Иисуса

1. Проблематика чудес Иисуса

Иисус действовал не только своим словом, но также и делом; он не только говорил, но и действовал[249]. Раньше мы уже установили, как его проповедь была связана с началом его деятельности и с образом его действий, особенно с его вызывающим недовольство общением за трапезами с грешниками. Сейчас еще подробнее следует поговорить о том, что является — по меньшей мере, для современного человека — столь сенсационным и столь трудно понятным: о

чудесах Иисуса. Предание о чудесах невозможно устранить из Евангелий; оно существует уже в ранних свидетельствах. Марк даже сконцентрировал свое Евангелие почти исключительно на чудесах.

Следовательно, если мы хотим говорить об Иисусе, мы не можем не учитывать этих сообщений.

«Чудо — любимейшее дитя веры», — сказал Гете; но сегодня оно стало больным местом веры. С появлением критической субъективности и ее интересом к достоверному, конкретному знанию, на передний план должны были выступить общие, однородные аспекты реальности. Но там, где единичное преимущественно определяется методом аналогии и корреляции с другим, пропадает сознание непредсказуемого и неповторимого. Чрезвычайное событие едва ли по–прежнему воспринимается с восторгом как чудо, а в общем сводится до уровня объяснимого объекта. Если это вообще происходит, то современный человек переживает опыт чуда именно в закономерности природы и в ее устроении. Однако историю он рассматривает как место, где он сам себя реализует. Если он в таком случае и говорит о чудесах, например, о семи чудесах света, об экономическом чуде или о чудесах техники, то эти обозначения лишь крайне условны, ибо так он просто называет собственную деятельность.

Это современное изменение в опыте познания мира и истории привело к двоякой проблематике в отношении чудес Иисуса — к исторической и к естественнонаучной. Исторический скепсис в отношении сообщений о чудесах настаивает на их тщательной проверке; естественнонаучное мышление требует коренного переосмысления понятия чуда в целом.

Историко–критическое изучение предания о чудесах приводит к троякому результату:

1. Литературная критика отмечает тенденцию к росту, увеличению и преумножению в описании чудес. Согласно Марку (1:34), Иисус исцеляет многих больных, в параллельном отрывке у Матфея (8:16) он исцеляет всех. У Марка дочь Иаира еще при смерти, у Матфея — она уже мертва. Из исцеления одного слепого и одного бесноватого вырастают двое слепых и двое бесноватых, из 4000 накормленных — 5000, из семи оставшихся корзин получается двенадцать. Очевидно, эту существующую в самих Евангелиях тенденцию развития, умножения и роста надо предположить и до возникновения наших Евангелий. Тем самым материал сообщений о чудесах значительно умаляется.

2. Другая редукция проистекает из сравнения с раввинистическими и эллинистическими историями о чудесах. Новозаветные повествования о чудесах составлены по аналогии

и с помощью мотивов, известных нам из прочих источников древности. Так, существуют раввинистические и эллинистические истории о чудесах, повествующие об исцелениях, изгнании бесов, воскрешении мертвых, усмирении бури и т.д. Существуют многочисленные параллели с Аполлонием Тианским, современником Иисуса. Особенно много исцелений засвидетельствовано в связи со святилищем Асклепия в Эпидавре. Таким образом, складывается впечатление, что Новый Завет переносит внехристианские мотивы на Иисуса, чтобы подчеркнуть его величие и всесилие. Существуют даже вполне определенный метод — устойчивая трехчленная схема, по которой составлены рассказы о чудесах: сначала изображается безуспешность прежних усилий, подробно описывается тяжесть болезни, чтобы тем самым подготовить восприятие величия чуда; затем следует изображение чудесного события; наконец, называются свидетели, видевшие чудо и принявшие его (заключительный хор). Без сомнения, существуют также характерные различия между чудесами Иисуса и иными, известными в древности. Иисус не совершает, например, никаких чудес, приносящих доход или прибыль, или чудес, которые могли бы быть наказанием или зрелищем. Однако, несмотря на тем не менее существующие параллели, едва ли можно отвергать как неисторические ложь и обман все иудейские и эллинистические

повествования о чудесах, а новозаветные повествования, напротив, принимать как исторические.

3. Согласно методу анализа форм, многие повествования о чудесах оказываются ретроспекциями пасхальных событий на земную жизнь Иисуса, или предвосхищающими изображениями прославленного Христа. Например, подобными эпифанийными повествованиями можно считать чудо избавления от бури, сцену преображения, хождение по водам, насыщение 4000 или 5000 и улов рыбы Петром. Еще более хотят изобразить Иисуса как Господа над жизнью и смертью повествования о воскрешении дочери Иаира, юноши из Наина и Лазаря. Следовательно, именно природные чудеса оказываются вторичным добавлением к первоначальной традиции.

Из всего этого следует, что многие евангельские повествования о чудесах мы должны характеризовать как легендарные. Подобные легенды должны быть изучены не столько в смысле их исторического содержания, сколько в их богословском аспекте. Они говорят не об отдельных фактах спасения, а о спасительном значении самого события спасения в Иисусе Христе. *Тем, что определенные чудеса не могут быть приписаны земному Иисусу, вовсе не сказано, что они ничего не должны означать богословски и керигматически. Подобные*

неисторические сообщения о чудесах — это выражения веры в спасительное значение личности и проповеди Иисуса.

Несмотря на это, было бы ошибочно делать из данного тезиса вывод, что якобы вообще не существовало никаких исторически достоверных чудес Иисуса. Как раз наоборот. Вероятно, нет ни одного серьезного экзегета, который бы не придерживался исторически достоверного ядра чудес, совершенных Иисусом. При этом главную роль играют три аргумента:

1. Предание о чудесах в Евангелиях было бы совершенно необъяснимым, если бы земная жизнь Иисуса не оставила того общего впечатления и того общего воспоминания, которые позднее дали возможность называть Иисуса чудотворцем.

2. Предание о чудесах может быть проверено с помощью тех же критериев, которые в целом имеют силу в установлении историчности Иисуса. Согласно этим критериям, историческими должны считаться такие чудеса, традицию которых невозможно вывести ни из иудаизма, ни из эллинизма. Это чудеса, имеющие выраженную антииудейскую направленность. Это прежде всего относится к исцелениям в субботу и к вызванным ими спорами о соблюдении субботы (Мк 1:23–28; 3:1–6; Лк 13:10–17). Однако к этому типу принадлежат и сообщения об изгнании

бесов, то есть о деятельности Иисуса как экзорциста. Это прежде всего имеет отношение к логии Мф 12:28: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, значит достигло до вас Царство Божие» (ср. Лк 11:20). Эта логия связана с защитой Иисуса от упрека в том, что он находится в союзе с дьяволом (Мк 3:22; Мф 9:34; Лк 11:15). Этот злобный упрек едва ли был произвольно выдуман. Кроме того, он свидетельствует о том, что чудеса Иисуса не могли оспариваться и его противниками.

3. Многие сообщения о чудесах связаны с необычными подробностями, которые в силу своей беспристрастности носят первичный характер (Мк 1:29–31). Также слова из Мф 11:20–22, говорящие о чудесах в Хоразине и в Вифсаиде, должны быть древними, так как, кроме них, нам ничего не известно о деятельности Иисуса в Хоразине.

После критической исторической проверки евангельского предания о чудесах выясняется, что историческое ядро этого предания оспаривать невозможно. Иисус совершал необычайные деяния, которые вызывали удивление у его современников. К ним относятся исцеления от различных болезней и симптомов, оценивавшихся тогда как признаки беснования. Напротив, так называемые природные чудеса следует, вероятно, рассматривать как исторически недостоверные.

Однако одним только указанием на необычайные деяния Иисуса еще довольно мало достигнуто. Ибо общая констатация того, что факты как таковые многозначны, и что они получают соответствующий смысл только в контексте определенной интерпретации, особенно правомерна в отношении чудес Иисуса. По–видимому, уже во время жизни Иисуса существовал спор о значении деяний, свидетельствующих о его могуществе. Если одни понимали их как знак Божьего действия, то противники Иисуса толковали их как дьявольское наваждение, обман и шарлатанство (ср. Мк 3:22–30). Сегодня пытаются «психогенно» «объяснить» исцеление от горячки, паралича, проказы (как называли тогда некоторые кожные заболевания), и в соответствии с этим предлагают понимать чудеса Иисуса как «овладевающую терапию». Тем самым у нас была бы возможность интерпретировать чудеса Иисуса, с одной стороны, как деяния Божьи, а с другой — психологически объяснять их харизматической силой воздействия Иисуса и возбужденной им верой. Таким образом, встает вопрос, как на самом деле следует характеризовать события, о которых рассказывается в сообщениях о чудесах. Этот вопрос ведет нас от исторической проблематики к принципиально важному кругу проблем — к естественнонаучной проблематике чудес. Вопрос, поставленный здесь, звучит так:

что, собственно, есть чудо как таковое, что во время него происходит?

Традиционно чудо понимается[250] как воспринимаемое событие, которое выходит за пределы природных возможностей. Оно совершается Божьим всемогуществом в нарушение или в обход существующей в природе причинности, подтверждая тем самым слова откровения. Это апологетическое понятие чуда — решительный ответ современному естественнонаучному мышлению и представлению о непрерывной причинно–следственной связи. Однако при внимательном рассмотрении это понятие чуда оказывается пустой формулой. Подобные чудеса только тогда были бы бесспорными, если бы мы действительно знали все без исключения законы природы и могли бы их распознавать в каждом отдельном случае. Только тогда мы смогли бы точно доказать, что некое событие должно быть понято как непосредственное действие Бога. Однако столь абсолютным знанием всевозможных условных связей, которое было бы предпосылкой для подобного доказательства, мы ни в коей мере не располагаем. Но против этого понятия чуда возникают серьезные сомнения и с точки зрения богословской. Бог никогда не может быть поставлен в ряд действующей в мире причинности. Если бы он находился на одном и том же уровне с действующими в мире причинами, то он не был бы больше Богом, а был

бы идолом. Если Бог остается Богом, то и его чудеса должны быть представлены через посредство сотворенных вторичных причин. В ином случае они были бы подобны метеору из другого мира, или телу, полностью чуждому и инородному нашему миру. Если полностью отрешиться от вопроса, возможно ли вообще представить такое событие, то есть можно ли предположить, что нечто, являемое в реальности и не определяемое ее условиями, являлось бы таким чудом, свободным от всякой определяющей устроение этого мира смысловой связи, и в таком случае однозначно было бы свидетельством вмешательства Божьего, то это не было бы достижением и с богословской точки зрения. Ибо такое чудо принуждало бы к вере и тем самым упраздняло бы ее как свободное решение.

Эти и иные трудности привели богословов к тому, чтобы более или менее отказаться от апологетически определенного понятия чуда и задуматься над его первоначальным библейским смыслом. Для обозначения совершаемых Иисусом чудес в Библии никогда изолированно не употребляется обычный в древности термин τέρατα, имевший всегда оттенок чудесного; скорее она интерпретирует их с помощью понятий «могущественные дела» (δυνάμεις) и «знамения» (σημεία). Эти знамения говорят о необычных, неожиданных событиях, вызывающих у людей изумление и удивление. Однако при этом

взгляд обращен не на природу и ее законы; понятие «закон природы» чуждо древнему человеку. Чудо обращает взгляд вверх, к Богу. Библейский человек созерцает реальность не как природу, а как творение; поэтому вся реальность для него в конечном итоге оказывается чудесной. Таким образом, библейская проблематика чудес поднимает не естественнонаучный, а религиозный и богословский вопрос; речь идет о вере и о прославлении Бога. Что это представление означает, можно проиллюстрировать на простом примере. Два человека, один из которых говорит: «низкое давление вызывает восточный ветер», а другой: «Бог способствует возникновению восточного ветра», находятся на совершенно различных уровнях языка и проблематики. Первое высказывание остается в пределах установимых причин, тогда как второе указывает на трансцендентное происхождение и религиозное значение подобного установимого события. В обоих случаях об одном и том же событии говорится совершенно различным образом и с совершенно различных точек зрения, так что оба высказывания ни в коем случае не могут быть противопоставлены друг другу, но и не могут быть друг с другом объединены. Отсюда следует, что приемлемое обсуждение вопроса о чудесах возможно только тогда, когда будет учтен его религиозный контекст и богословская «игра слов», от которых он не может быть отделен.

Правда, богословы часто довольно поспешно подхватывали эту точку зрения и либо расширяли понятие чуда так, что оно охватывало практически всякое событие (поскольку оно рассматривалось религиозно), либо толковали его душевно–духовно как чудо веры и прощения. В первом случае утрачивалось то необычное и знаменательное, что в Библии характеризует чудо. Тогда возникает опасность рецидива мифологического мышления. Однако тем самым тотчас возникают новые трудности. Не следует ли тогда приписывать Богу наряду с природными чудесами и природные катастрофы, из–за которых гибнут тысячи людей? Во втором случае утрачивалась конкретность, характерная для библейского чуда; если библейское понимание чуда демифологизировалось и спиритуализировалось таким образом, то спрашивается, не становится ли в итоге вера в чудеса голословным утверждением? Если под чудом не подразумевается «нечто» в пределах реальности, происходящее и встречающееся человеку, тогда спрашивается, не представляет ли собой вера в чудеса в итоге лишь идеологию? До тех пор, пока не уяснено, какой модус реальности соответствует этому «нечто», речь о знамениях и могущественных делах Божьих остается криптограммой богословия чуда (как справедливо отмечает М.Зеклер), скрывающей «жестокую» суть проблемы чуда и вопрос об обнаруживающейся в вере в чудеса

реальности[251]. Итак, зададимся вопросом: не являются ли чудеса событием, в котором Бог участвует не иначе, как и во всех других событиях, но при котором человек чувствует себя особенно затронутым? Тут же, однако, встают другие вопросы. Чем обоснована эта затронутость? Идет ли речь о простой интерпретации веры, или эта интерпретация «чего–то» соответствует самой реальности? Существует ли уникальность самого чудесного события на уровне интерпретации, или она существует также на уровне самой реальности? Чудо только интерпретация веры, или оно есть реальность встречи с верой и событие веры? Но в чем состоит особенность этой реальности, если она не находится на уровне установимых явлений?

Сколь полезным для постижения первоначального богословского смысла чуда представляется осознание его библейского понимания, столь же необходимым, однако, становится для нас сегодня — в отличие от библейской эпохи — уяснение не только различия предметно–языковых уровней естественнонаучных и богословских высказываний, но и их связь — если только понятие чуда не должно стать для нас оторванным от реальности. Необходимость дискуссии с современным — представляемым преимущественно естественными науками —

пониманием действительности вновь возникает на новом проблемном уровне.

Согласно своему методу, естественные науки исходят из универсальной, закономерной детерминированности всего происходящего. Этому постулату подчиняется в принципе также уникальное, особенное и необычное, даже если оно фактически (еще) не может быть полностью объяснено. Таким образом, с чисто естественнонаучной точки зрения невозможно обнаружить свободного пространства для чуда, могущего происходить в мире, и тем самым в принципе определить происходящее. Однако если пытаются, как это порой бывает, усматривать чудо в фактической неопределимости определенных событий, то это ведет к затяжным арьергардным боям с постоянно развивающимся естественнонаучным познанием и к утрате всякого доверия к проповеди и к богословию. С другой стороны, естествознание отдает себе сегодня ясный отчет в том, что оно в принципе не может охватить совокупности всех условий. Ибо человеческое познание никогда не может подвергнуть дедукции все факты реальности. Поэтому каждое событие одновременно совершенно конкретно и совершенно определенно. Поскольку это напряжение между конкретностью отдельного и универсальностью его определения принципиально, также не представляется возможным отыскать чудо в различии

определения индивидуального по сравнению со всеобщим[252]. Подобный подход вызывает также богословские возражения. Ибо вопрос о чуде ставится богословски правильно только тогда, когда спрашивается об общей связи условий как таковой, а не об отдельной «лакуне» в пределах причинности мира и о ее познании. Однако естественнонаучное решение вопроса о характере этой связи может оказаться бесконечным, то есть этот вопрос может быть определен как принципиально неразрешимый с естественнонаучной точки зрения. Поэтому вопрос о том, что эта связь условий означает — не естественнонаучный вопрос, а философский и богословский вопрос о смысле бытия вообще.

В пределах естественных наук невозможно ответить на вопрос о чуде ни положительно, ни отрицательно, ибо этот вопрос касается не только смысла того или иного события, но и смысла всей реальности, как этот смысл символически концентрируется в определенном событии. Таким образом, встреча между естественными науками и богословием в конечном итоге происходит не там, где речь идет об определимых фактах как таковых, а там, где говорится о последних предпосылках естественных наук, то есть о трансцендентальной постановке вопроса, о проблеме реальности в целом и о смысле этого целого, то есть и о смысле того, чем занимаются естественные науки.

Вопрос о модусе реальности чуда сводится в итоге к вопросу о том, что есть последний смысл всей реальности: чистая случайность, слепой рок, всеобщая закономерность, также не допускающая более никакой свободы, или определяющая все свобода, которую мы называем Богом. Если принимают решение в пользу религиозной интерпретации реальности (причем над сутью подобного решения необходимо еще специально задуматься), тогда вопрос о чуде сводится к соответствующему определению отношений между Богом и миром. Является ли Бог только своего рода мироустроителем, раз и навсегда давшим миру законы, по которым отныне развиваются мировые события (деизм)? Соучаствует ли Бог во всем происходящем одинаково, или он есть живой Бог истории, о чем свидетельствует Библия, то есть тот, кто всякий раз непостижимым образом по-новому дарует людям свою любовь *в* событиях и *через* события, происходящие в мире, и который, таким образом, принимает сотворенную им и тем самым желаемую и осуществляемую им закономерность природы, чтобы *в* них и *через* них путем знамений свидетельствовать человеку о своей близости, своей помощи и своей милости? Отсюда видно, что именно тогда, когда Бог делает событие особым знаком своего спасительного действия, он тем самым как раз возвращает это событие к его самобытному состоянию в мире. Таким образом, основным

законом библейского отношения «Бог–мир» может считаться то, что единство Бога и мира и самостоятельность творения находятся друг к другу не в обратно пропорциональном, а в прямом отношении.

Сказанным выявлена по меньшей мере возможность богословской теории чуда. Адекватное богословие чуда, способное удовлетворить всем современным требованиям, разумеется, пока еще благое намерение, осуществления которого в данной ситуации трудно ожидать. Поэтому, подводя итоги сказанному, мы должны ограничиться следующим:

1. *На уровне феноменов к категории чуда принадлежит необыкновенное событие, вызывающее сенсацию и удивление. Однако само по себе это явление многозначно. Свою однозначность оно обретает только через сопутствующую ему и принятую верой проповедь.* II Ватиканский собор так описывает это отношение между словом и действием: «Домостроительство откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, исполненные Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и открывают тайну, в них содержащуюся»[253].

2. На уровне религиозном, открываемом через слово, к чуду относится то, что берет начало в личной инициативе Бога. Таким образом, особенное в чуде заключается в личном обращении и в личном требовании Бога, которые потому оказываются могущественными, что они воплощаются в знамениях.

3. *Это воплощение исторически реализуется всегда посредством сотворенных вторичных причин.* Вмешательство Божье, понятое как непосредственно видимое действие Бога, — это богословский нонсенс. Пришествие Царства Божьего характеризуется тем, что в процессе откровения бытия Бога человек наделяется свободой своей человечности, а мир — своей мирности. Поэтому и для чудес действительно, что *интенсивность самостоятельности творения возрастает не в обратном, а в том же соотношении, что и интенсивность действия Бога.*

4. На основе такого содействия в творении и в истории само по себе чудесное событие является многозначным. Но эта многозначность составляет пространство свободы для решения веры. *Как деяние Божье, чудо познаваемо только в вере. Таким образом, чудо не принуждает веру. Скорее, оно бросает ей вызов и удостоверяет ее.* Тем самым мы возвращаемся к нашей христологической проблематике. В настоящий момент перед нами встает вопрос: что значат

чудеса Иисуса для веры? Каким образом в них раскрывается смысл реальности?

2. Богословское значение чудес Иисуса

Марк сообщает о первых чудесах сразу же после отрывка, содержащего проповедь о приближении Царства Божьего (Мк 1:21 сл.). Чудеса Иисуса — знаки грядущего Царства Божьего. Его пришествие означает конец царства сатаны. Одно связано с другим: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, значит, достигло до вас Царство Божие» (Мф 12:28). Царство демонов характеризуется его враждебностью творению. Отчуждение человека от Бога имеет своим следствием отчуждение человека от самого себя и от природы. Там, где вновь возникает общение с Богом, где устанавливается Царство Божье, там все вещи вновь приходят «в порядок», там мир вновь обретает исцеление и спасение. Чудеса говорят об этом спасении, что оно является не только духовным величием, но и затрагивает всего человека, в том числе в аспекте его телесности.

Поэтому чудеса Иисуса — это знаки уже сейчас начавшегося спасения через Царство Божье. Они — выражение телесно–временного аспекта Царства Божьего.

Как и Царство Божье, чудеса Иисуса имеют эсхатологическое значение, указующее на будущее. Они являются «предызображающими

знаками» *(signa prognostica),* явлением, зарей нового творения, предвосхищением будущего, открытого во Христе. Поэтому они есть залог надежды человека и его мира на освобождение от рабства бренности (Рим 8:21). Они могут быть поняты только в плане прачеловеческой надежды на все иное и все новое, на пришествие нового и примиренного мира. Исходя из этой надежды, а не из фиксированного, установленного знания, чудеса обращены к людям. Эта надежда на неслыханную и невероятную новизну важна человеку; принципиальное отрицание чудес означало бы отказ от этой прачеловеческой надежды. Тем более вера без чудес была бы для библейского представления о Царстве пустым звуком. Чудеса Иисуса означают вторжение Царства Божьего в наш конкретный, чувственно устроенный мир; поэтому для мира они — знаки надежды. И поэтому нельзя определять чудеса Иисуса как простое нарушение законов природы. Не говоря уже о том, что не имеющие аналогов Божьи деяния тем самым были бы сведены до уровня присущих миру причин, такая чисто негативная характеристика чуда всегда должна была бы казаться произвольной. Чудеса скорее следует понимать как выражение приобщенности всей мировой реальности к историческому домостроительству Бога. Только в этом контексте чудеса «понятны» и осмысленны. Они характеризуют наш мир как мир, «обращенный к надежде» в динамическом становлении.

Эта точка зрения исключает интерпретацию чуда, приводимую Р. Бультманом. Он видит чудо в прощении грехов и в вере[254]. Действительно, никто не будет отрицать, что прощение грехов и вера представляют собой чудо. Однако нельзя упускать из виду, что Ветхий и Новый Заветы знают надежду на телесное спасение в мире, исключающее всякую одностороннюю спиритуализацию. Эта надежда столь важна для Писания, что она не может быть просто устранена или демифологизирована как маргинальный феномен. Из этого, однако, не следует, что смысл чудес Иисуса должен быть ограничен этим земным аспектом. Такая попытка предпринимается порой в последнее время в виде реакции на чисто духовную интерпретацию чудес Иисуса. В этом случае экзорцизмы Иисуса демифологизируются и актуализируются таким образом, что говорят, будто здесь речь идет об отмене табу, разоблачении и ниспровержении возведенных в абсолют и обожествленных ценностей, присущих миру, например, удовольствия, техники и т.п., или об упразднении общественной дискриминации и зла. Напротив, чудеса исцеления характеризовали Иисуса как человека для других. Несомненно, все это играет свою роль, но это не исчерпывает значения чудес Иисуса. А именно: здесь отсутствует всякий план и всякая программа намерений исправления мира. Иисус не исцелял систематически всех больных и не изгонял всех бесов; он подавал

только отдельные знаки, которые нельзя отрывать от общего контекста его дела — возвещения грядущего Царства Божьего. Иисус говорит не о лучшем, а о новом мире. Но согласно возвещению Иисуса человек и мир только тогда могут стать действительно человечными, когда они в Боге увидят своего господина. Все остальное не было бы человечным, а было бы человеческими усилиями и тем самым приводило бы легко к бесчеловечным результатам.

Чудеса, свидетельствующие о наступлении Царства Божьего, являются одновременно чудесами, которые совершает Иисус: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, значит, достигло до вас Царство Божие» (Лк 11:20). Таким образом, чудеса имеют, кроме того, еще одну функцию — свидетельствовать об эсхатологической власти *(exousia)* Иисуса (Мф 7:29; 9:6–8 и др.). *Чудеса являются знаками миссии и полновластия Иисуса.* Он не только Мессия слова, но и Мессия дела. Словом и делом он свидетельствует о Царстве *(Basileia).* Но эти дела, свидетельствующие о его авторитете, Иисус никогда не совершает ради простой демонстрации своего мессианского полновластия. Он категорически отвергает показные чудеса (Мф 12:38 сл.; 16:1 сл.; Лк 11:29 сл.; Мк 8:11 сл.). Поэтому чудесные деяния — это одновременно знак, благодаря которому Иисус хотел заявить о своем эсхатологическом

полновластии. Выражаясь негативно, можно сказать, что он не хотел этого делать по образу мирской власти, внешнего авторитета и славы. Иисус не хотел устраивать никакого представления! С этой точки зрения смысл чудес Иисуса может быть несколько уточнен позитивно трояким образом:

1. Чудеса Иисуса являются доказательством исполнения Ветхого Завета. Это особенно точно резюмировано в Мф 11:5 сл. (см. пар.):

«Слепые прозревают, и хромые ходят; прокаженные очищаются, и глухие слышат; мертвые восстают, и нищим благовествуется». Помимо двух исключений, здесь речь идет о цитате из Исайи (29:18 сл., 35:5 сл., 61:1). Своими чудесами Иисус повторяет Ветхий Завет, в них осуществляется обетованная в Ветхом Завете божественная справедливость. Эти чудеса свидетельствуют о покорности Иисуса воле Божьей, как она обнаруживается в Ветхом Завете. Таким образом, его чудеса — это также дело послушания, что отличает их как от волшебства, так и от чудес кудесников эллинистической эпохи.

2. Божественная сила явлена в чудесах Иисуса среди человеческой подлости, темноты, двусмысленности и безнравственности. «Блажен тот, кто не соблазнится из–за Меня» (Мф 11:6). Чудеса можно понимать и как дело дьявола (Мк

3:22; Мф 12:27); они не только не являются полностью однозначными и никогда не доказывают божественности Иисуса, но свидетельствуют об умалении Бога во Христе. Конкретная человеческая история Иисуса становится местом сокрытой эпифании божественного могущества. Эта черта подробно разработана прежде всего в Евангелии от Марка.

3. Чудеса Иисуса должны освободить человека для того, чтобы следовать за Иисусом. Изгнание бесов должно освободить его для того, чтобы следовать за Иисусом и соучаствовать в Царстве Божьем. Следование означает одновременно посланничество. Поэтому Иисус дает своим ученикам не только полноту власти слова, но и полноту власти дела, то есть власть совершать чудеса (Мк 6:7; Мф 10:1; Лк 9:1). Таким образом, чудеса Иисуса служат эсхатологическому собиранию народа Божьего. Это собрание особенно включает в себя потерянных, бедных, слабых и отвергнутых. Они должны уже сейчас узнать по знакам о спасении и любви Бога, чтобы передать их дальше.

Имеет значение еще и третья точка зрения: *чудеса Иисуса являются знаками веры. Чудеса и вера теснейшим образом связаны друг с другом.* Это можно показать уже на уровне словарной статистики. Слова πίστις и πιστεύειν встречаются часто в связи с сообщениями о чудесах. Эти сообщения постоянно завершаются фразой:

«Вера твоя спасла тебя» (Мк 5:34; 10:52; Мф 9:22; Лк 17:19). Там, где Иисус не находит этой веры, там он не может совершать и никаких чудес (Мк 6:5 сл.; Мф 13:58). Для уточнения следует сказать, что между верой и чудом существует двойная связь:

1. Чудо должно приводить к вере; таким образом, оно должно провоцировать вопрос: «Кто он?» (Мк 1:27 пар.; 4:41 пар.; Мф 12:23).

Чудеса должны вызывать прачеловеческое состояние удивления и таким образом раскрывать человека. Они должны побуждать его к вопрошанию и колебать его в стереотипы. Таким образом, чудеса Иисуса обладают эффектом отчуждения. Разумеется, ответ на подобные вопросы не может более даваться однозначно. Ибо невозможно доказать, что эти странные, возбуждающие вопросы события — чудеса в богословском смысле, то есть Божьи деяния. Также согласно Евангелиям они могут быть интерпретированы по–иному, а именно как дьявольское наваждение (Лк 11:15 пар.). Это исключает представление, что чудеса являются просто необычными чудо–действвами, «ошеломляющими», «раздавливающими» и ставящими человека на колени. Ибо в таком случае чудо приводило бы не к вере, которая по существу недоказуема, а наоборот, делало бы веру невозможной. Но Бог не «раздавливает» человека. Он хочет свободного ответа. Поэтому

чудеса никогда не могут быть однозначным доказательством веры.

2. Осознание и признание чуда как чуда, то есть как Божьего деяния, предполагает веру. Чудеса есть знаки веры. Вера здесь еще не является верой в Иисуса Христа, как в послепасхальной керигме, но есть доверие чудодейственной силе Иисуса, вполне определенное упование и доверие, что власть Бога не оканчивается там, где исчерпаны человеческие возможности. Чудеса как выражение веры — это ответ на мольбу. В Евангелиях верующий часто добивается лишь того, что его просьба услышана; таким образом, чудеса лишь ответ Иисуса на порыв воли, обращенной к нему с мольбой, его ответ на мольбу человека. Если мы скажем, что вера и чудо относятся друг к другу как просьба и слышание, то тем самым еще, конечно, не сказано, что вера и молитва творят чудо. Ведь молитва характеризуется именно тем, что она ожидает всего от Бога, а не от самой себя. В конечном счете, верующий не доверяет себе самому. Здесь действует правило: «Верую, (Господи), помоги моему неверию» (Мк9:22–24). Только в этой полной открытости вера будет способна принять от Бога чудо. Конечно, такое происходит только с тем, кто так верует, что ему все возможно (Мк 9:22 сл.; Мф 17:20). Подобная вера соучаствует в Божьем всемогуществе[255], и поэтому ей обещано чудо.

Дискуссия о новозаветных рассказах о чудесах возвращает нас к исходному пункту: вера в чудеса не есть вера в волшебство, она — доверие всемогуществу и предвидению Бога. Собственным содержанием этой веры является Бог, а не какой–то экстраординарный феномен. Поэтому чудеса Иисуса в конечном итоге свидетельствуют о том, что Бог был у Иисуса на первом месте, и что Бог действовал в нем ради спасения человека и мира.

Глава IV. Притязание Иисуса

1. Сокрытое притязание Иисуса

После всего сказанного о вести и чудесах Иисуса остается вопрос: где же теперь Царство Божье? Где оно осуществляется? По словам самого Иисуса, нельзя указать пальцем и сказать: оно здесь или там! Скорее, оно непостижимым образом находится посреди нас (Лк 17:21). Оно начинается повсюду, где люди полагаются на Бога и на его любовь, даже если они при этом не говорят определенно о Боге или об Иисусе (Мф 25:35 сл.). Поэтому Царство Божье — это сокровенная реальность, о которой можно говорить только притчами. Ясно, что речь в притчах для Иисуса не только наглядное вспомогательное средство для описания независимых от них реальности или учения. Царство Божье может быть высказано и проповедано только в притчах. Таким образом, в

вести о пришествии Царства Божьего есть нечто открытое. Иисус говорит о тайне Царства Божьего (Мк 4:11). Что же это за тайна, через которую все остальное получает свою ясность?

Понятие тайны[256] играет роль прежде всего в апокалиптике, в Кумране, у Павла и его учеников. Под тайной подразумевается сокрытая от человеческих глаз и открываемая только через откровение воля Божья, которая станет событием в конце времен. Таким образом, знание тайны Царства Божьего есть знание факта его наступления. Если ученики знают тайны Царства Божьего, то это означает, что им открыты глаза на начало мессианского времени (Мф 13:16 сл.). Это начало совершается в слове и деле Иисуса; его пришествие означает пришествие Царства Божьего. Он сам — олицетворение тайны Царства Божьего. Поэтому очевидцы могут сказать: «Блаженны очи, видящие то, что вы видите. Ибо говорю вам: многие пророки и цари хотели увидеть то, что видите вы, и не увидели, и услышать то, что вы слышите, и не услышали» (Лк 10:23 сл.). Поэтому во время своей «вступительной проповеди» в Назарете Иисус после прочтения пророческого текста может сказать: «Ныне исполнилось писание это перед вами» (Лк 4:21). Если он перстом (то есть Духом) Божьим изгоняет бесов, то тогда пришло Царство Божье (Лк 11:20; Мф 12:28). Тогда настал час, о котором говорило обетование пророков: «Слепые прозревают, и хромые ходят; прокаженные

очищаются, и глухие слышат; мертвые восстают, и нищим благовествуется». Ибо все ныне свершается через Иисуса. Поэтому он добавляет: «Блажен тот, кто не соблазнится из–за Меня» (Мф 11:5 сл.).

Итак, в пришествии Иисуса сокрыто пришествие Царства Божьего. Ориген сформулировал это в формуле: Иисус есть αυτοβαλεια[257], то есть само Царство Божье. Мы должны были бы сказать несколько точнее: Иисус есть пришествие Царства Божьего в образе сокрытости, униженности и бедности. В нем становится наглядно–конкретным, что означает его весть; в нем обнаруживается, что такое Царство Божье. В своей бедности, в своем послушании и в своей бесприютности он является конкретным изложением воли Божьей. В нем становится ясно, что означают бытие Бога и человечность человека:

В Иисусе из Назарета неразделимы его личность и его «дело»; он является воплощением своего дела. Он — конкретное осуществление и личный образ пришествия Царства Божьего. Поэтому вся проповедь Иисуса о грядущем Царстве Божьем, его образ жизни и действия содержат скрытую или неявную христологию, которая после Пасхи была сформулирована в форме явного и непосредственного исповедания[258]. Сомнительно в этой характеристике лишь то, что возникает впечатление, будто бы в явной и

непосредственной христологии после Пасхи речь идет только о более или менее логическом истолковании на основе человеческой рефлексии. Но если пришествие Царства Божьего — полностью дело Божье и полностью свободный ответ веры, то и эта христологическая интерпретация также должна быть полностью делом Божьим и абсолютным ответом веры. Поэтому речь не может идти *только* об интерпретации; невозможно обойтись без категории «нового». Поэтому следует говорить о двух образах или ступенях в пришествии Царства Божьего: об образе сокровенности и униженности и об образе славы.

В частности, существуют различные пути истолкования этой скрытой в образе жизни, в слове и в поведении Иисуса христологии. Начнем с характеристики образа жизни и действий Иисуса. В целом Иисус исполнял обязанности благочестивого иудея; он молится и посещает по субботам синагогу. Однако он одновременно нарушает заповедь субботы (Мк 2:23–3, 6 и др.) и поста (Мк 2:18–22), предписания еврейского закона о чистоте (Мк 7:1–23). Он разделяет трапезы с грешниками и мытарями, общается с ритуально нечистыми, которых тогда называли безбожниками. Поэтому его презрительно называют другом мытарей и грешников (Мф 116:19). К критике общества и к призыву к общественным изменениям такой образ действий имеет лишь косвенное отношение; весь его смысл

раскрывается только в связи с вестью Иисуса о пришествии Царства Божьего в любви. На Востоке приглашение к совместной трапезе до сих пор означает заверение в мире, доверии, братстве и преданности; единство трапезы означает единство жизни[259]. Именно трапезы в иудаизме означают единство перед Богом. Вкушая часть преломленного хлеба, каждый участник трапезы соучаствует в благословении, прочитанном главой семьи над еще не преломленным хлебом. В конечном итоге, каждая трапеза — это предзнаменование эсхатологической трапезы и эсхатологического единства с Богом. «Так и трапезы Иисуса с мытарями и грешниками являются не только выражением его необычной гуманности, социальной широты и сочувствия к презираемым; их значение намного глубже: они — выражение миссии и вести Иисуса (Мк 2:17), они — эсхатологические трапезы, предпразднование трапезы спасения конца времен (Мф 8:11 пар.), в которых уже сейчас представляет себя община святых (Мк 2:19). Осуществляемое в совместной трапезе включение грешников в общину святых есть ясное выражение вести о спасающей Божьей любви»[260]. Однако решающим здесь оказывается другое: Иисус, принимающий грешников в общение с Богом, поскольку он принимает их в общение с собою. Это означает не что иное, как прощение грехов. Очевидно, необычность этого требования ощущалась изначально: «(Он)

богохульствует» (Мк 2:7). Конечно же, прощать грехи может только Бог. *Таким образом, отношение Иисуса к грешникам содержит в себе неслыханное христологическое требование. Иисус поступает здесь как тот, кто замещает Бога*[261]. *В нем и через него осуществляются любовь и милость Божьи.* Отсюда не так далеко до слов Иоанна: «Кто меня увидел, увидел Отца» (Ин 14:9).

Проповедь Иисуса также содержит в себе имплицитную христологию. С первого взгляда Иисус выступает как рабби, как пророк или учитель мудрости. Однако при внимательном рассмотрении здесь выявляются характерные различия между ним и всеми тремя названными выше группами. Очевидно, это различие замечали уже современники Иисуса. Они с удивлением спрашивали друг друга: «Что это такое? Учение новое со властью..?» (Мк 1:27). Действительно, Иисус учит не как рабби, который только излагает Моисеев закон. Он, правда, употребляет формулу, которую также употребляли раввины: «А Я говорю вам» (Мф 5:22, 28 и др.) — Этой формулой раввины имели обыкновение строго и определенно отграничивать в учительных беседах и дискуссиях свои суждения от противоположных. Однако общей основой этих дискуссий оставался иудейский закон. Но Иисус превосходит закон (по меньшей мере, в первой, второй и четвертой антитезах Нагорной проповеди, которые

считаются первоначальными) и тем самым переступает границы иудаизма. Хотя он и не противопоставляет свое слово закону, но все же ставит его над высшим авторитетом иудаизма — словом Моисея. Однако за авторитетом Моисея стоит авторитет Бога. Ведь высказывание в пассивной форме «было сказано древним» является эвфемистическим описанием имени Бога. Таким образом, своей фразой «А Я говорю вам» Иисус претендует на то, чтобы произнести окончательное слово Бога, ведущее к совершенному исполнению слово Божье, записанное в Ветхом Завете.

Иисус говорит по–иному, чем пророк. Пророк должен только дальше передать слово Божье. Своим словом он указывает на слово Божье: «Так говорит Господь», «пророчество Яхве». Подобной формулы у Иисуса нигде нет. Он не отличает своего слова от слова Божьего. Он говорит как имеющий власть (Мк 1:22, 27; 2:10 и др.). Совершенно безразлично, претендовал ли он открыто быть Мессией; единственным понятием, соответствующим подобному притязанию, был титул Мессии, от которого в иудаизме ожидалось, что он хоть и не отменит древней Торы, но все же будет интерпретировать ее по–новому. Правда, это притязание Иисус осуществляет в такой неслыханной и превосходящей все прежние схемы форме, что иудаизм во всей своей целостности отвергает притязание Иисуса. *Иначе не скажешь — Иисус понимал себя как*

говорящие уста Бога, как Божий голос. Это притязание Иисуса современники понимали совершенно верно, даже если они его отвергали. Конечно, они могли решить, что он богохульствует (Мк 2:7).

Существует еще и третий способ выявить у земного Иисуса имплицитную христологию: это призыв Иисуса к принятию решения и к следованию за ним[262]. Своим образом жизни и своей проповедью Иисус призывал свой народ к принятию последнего решения. Решение принимать или не принимать Царство Божье он связывает с конкретным решением следовать за ним, за его словом и делом. Эта связь становится особенно ясной из отрывка Мк 8:38 — текста, который по своему основному содержанию должен быть приписан самому Иисусу: «Кто постыдится Меня и Моих слов… того постыдится и Сын Человеческий…» *Таким образом, образ жизни и проповедь Иисуса связаны с принятием эсхатологического решения; в Иисусе принимается решение по отношению к Богу. Такой призыв к решению заключает в себе всю христологию.*

Это определение становится вдвойне основательным, если учитывать призыв Иисуса следовать за ним. Едва ли можно оспаривать, что Иисус собрал вокруг себя круг учеников, и что избрание двенадцати восходит именно к нему. В данном случае Иисус ведет себя подобно

иудейскому раввину, собирающему вокруг себя учеников. И все же неверно просто говорить об Иисусе–раввине. В отличие от иудейского раввина, Иисуса нельзя было просить о приеме в число учеников. Иисус избирает свободно и независимо тех, «кого Сам хотел» (Мк 3:13). Его призыв «идите за Мною» (Мк 1:17) не является ни вопросом, ни агитацией, ни приглашением, ни предложением, ни приказом; более того, этот призыв есть творящее слово, делающее затронутых им учениками (Мк 1:17; 3:14). Следовательно, уже из способа вступления в число последователей Иисуса становится более понятным, что означает его авторитет. Суть этого авторитета выявляется еще больше, когда мы рассматриваем содержание проблемы ученичества. Раввины никогда не сообщают об ученых дискуссиях между Иисусом и его учениками. Цель ученичества — не передача традиции, а участие в провозглашении Царства Божьего, участие в полновластии Иисуса возвещать Царство Божье с силою и в изгнании злых духов (Мк 1:17; 3:14; 6:7 и др.). Наконец, здесь речь не идет — как у раввинов — о временном отношении между учителем и учеником до того момента, когда бывший ученик сам станет учителем. Есть только один Учитель (Мф 10:24 сл.; 23:8). Поэтому и связь учеников Иисуса со своим учителем намного глубже, чем у раввинов. Иисус призывает своих учеников, «чтобы (они) были с Ним» (Мк 3:14); они

разделяют с ним его странничество, его бесприютность и тем самым его опасную участь. Речь идет о неразделимом единстве жизни, о единстве судьбы навсегда. Решение следовать за Иисусом означает одновременно разрыв всех связей, означает «оставить все» (Мк 10:28); оно означает, наконец, рисковать жизнью (Мк 8:34). *Подобное радикальное и неразделимое следование равнозначно исповеданию Иисуса. Поэтому существует не только реальная непрерывность в исповедании пред–и послепасхального периода, но и социальная непрерывность пред–и послепасхального круга учеников*[263]*.*

Имплицитная христология земного Иисуса содержит в себе неслыханное притязание, которое разрушает все установленные схемы. В нем встречают Бога и его Царство; в нем принимают Божью милость и Божий суд; он сам есть Божье Царство, Божье Слово и Божья любовь. Это притязание больше и выше, чем могут выразить все почетные титулы. Поэтому если Иисус — как это будет тотчас же показано — был весьма сдержан в отношении этих титулов, то потому, что он претендовал не на меньшее, а на большее, чем они могут выразить. Кто он, может быть выражено только степенью сравнения: «то, что здесь — больше Ионы», «то, что здесь — больше Соломона» (Мф 12:41 сл.). Однако это возросшее до предела притязание мы встречаем у Иисуса без всякой надменности и

высокомерия, без всякой манерности, напоминающей власть, влияние, богатство, престиж. Он беден и бесприютен. Он среди своих учеников как служащий (Лк 22:27). Так вновь возникает вопрос: кто он такой?

2. Проблема титулов Иисуса (Мессия, Сын Человеческий, Сын Божий)

Как проповедь Иисуса, так и его образ жизни и чудотворения, подводят к вопросу: кто он такой? Что он сам говорит о себе? Это старый вопрос; по–видимому, он восходит уже к первому кругу учеников Иисуса и проходившим там дискуссиям; там он находил всевозможнейшие ответы (Мк 6:14 сл.; 8:27 сл. и пар.). С тех пор этот вопрос ставится постоянно. *Именно вопрос о личности и значении Иисуса — основной христологическй вопрос уже в Новом Завете и тем более в догматическом развитии древней церкви и в современном богословии.*

Если этот вопрос поставить применительно к земному Иисусу, то он прежде всего будет звучать так: претендовал ли Иисус быть *Христом,* то есть Мессией? Титул Мессии или Христа[264] уже в Новом Завете считался центральным, так что в результате он даже стал собственным именем Иисуса. Здесь мы имеем дело именно с христологическим титулом. Уже в Новом Завете он становится словно центром кристаллизации для других важных новозаветных

христологических высказываний; довольно рано он сочетается со словом «Сын Человеческий» (Мк8:29, 31; 14:61 сл.) и с понятием «Сын Божий» (Мф 26:63; Ин 20:31). В христологии, таким образом, многое зависит от вопроса: осознавал ли себя Иисус Мессией? Или, точнее, претендовал ли Иисус сам быть Мессией?

Во времена Иисуса ожидания Мессии отнюдь не были однозначными. В Ветхом Завете надежда на спасение первоначально была обращена не на Спасителя как такового, а на самого Бога и на пришествие его Царства. Подходом к ожиданию Мессии является ветхозаветная идея царя. Наряду со священниками и, возможно, пророками, царь считался помазанником (1 Цар 10:1; 16:3; 2 Цар 2:4; 5:3) и земным представителем Яхве. Так, в момент его вступления на престол ему обещалось универсальное всеобъемлющее господство. Для властителей маленького государства, зажатого между крупными державами, это притязание было чрезмерным. Так должен был возникнуть вопрос: тот ли ты, кто должен прийти, или мы должны ожидать другого?[265] В пророчествах Нафана (2 Цар 7:12–16) подобное обетование будущего ассоциируется впервые с домом Давида. Там даже говорится: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (ст. 14). Обетование, что один из будущих наследников Давида будет Спасителем, выражается позднее различным образом (Ам 9:11; Ис 9:6 сл.; 11:1; Мих 5:24; Иер

33:15–17; Иез 37:22–24; Агг 2:20 сл.). У Второисайи Спасителем является страдающий Слуга Божий (42:1–7; 49:1–9; 50:4–9; 52:13 — 53:12), у Даниила — Сын Человеческий (7:13); у Захарии встречаются два мессианских образа: Мессии–царя и Мессии–первосвященника (4:11–14). Похожее снова встречается в Кумране. Во времена Иисуса существовали совершенно различные формы ожидания Мессии: наряду с политико–национальным ожиданием у зелотов, мы видим, например, ожидание раввинами нового учителя закона. У Спасителя были и другие образы: эсхатологический первосвященник, пророк, вернувшийся Илия, Сын Человеческий, Слуга Божий. Таким образом, понятие Мессии было открытым и, конечно же, нечетким, многозначным и допускающим ложное толкование.

При таком положении вещей не удивляет, что титул Мессии в Евангелиях ни разу не произносится Иисусом. Он был слишком многозначным и допускающим неверное толкование, поэтому и не мог ясно выразить миссию Иисуса. С этим титулом к Иисусу обращались лишь извне, а он это поправлял и даже критиковал (Мк 8:29–33).

Этот вывод вызвал совершенно различные толкования. Согласно Реймарусу, Иисус оставался в контексте иудейского мышления. Он понимал Царство Божье как величину

политическую и себя самого как политического Мессию. Поэтому до смерти Иисуса его ученики возлагали на него надежды как на земного искупителя. Лишь после его смерти они изменили прежнюю «систему» и выработали идею духовно страждущего за весь человеческий род Искупителя. Совсем по–иному интерпретировало библейские данные либеральное богословие. Оно считало, что Иисус перетолковал внешнее политическое ожидание Мессии иудаизма в духе глубоко внутренней, чисто духовной мессианской идеи. Согласно концепции «жизни Иисуса», представляемой либеральными богословами, Иисус был духовно–нравственным освободителем своего народа, желавшим осуществить духовное обновление и учредить духовное Царство, который добровольно пошел на смерть за свою идею в сознании того, что и смерть служит победе его Царства. Этой интерпретации либералы дали еще и антропологическое объяснение: самой человеческой природе присуща вера: через борьбу — к победе, через смятение — к преображению. В сущности, Иисус становится здесь символом всеобщей идеи и морального принципа. А. Швейцер остроумно заметил, что благодаря психологической интерпретации трех первых Евангелий либеральное исследование жизни Иисуса *(Leben–Jesu–Forschung)* создало некое идеальное четвертое евангелие, занявшее место четвертого, исторического. До сознания

либерального богословия с его психологизирующей интерпретацией совсем не дошло то, что обо всем этом у Марка нет ни единого слова[266].

Еще дальше пошла литературно–критическая концепция В. Вреде. Согласно этой концепции, мессианская идея Евангелий определена не иудейским, а христианским влиянием, и что она представляет собой догматическую фиксацию богословия общины[267]. В. Вреде исходит из того наблюдения, что в Евангелии от Марка Иисус все время строго настаивает на том, чтобы о его мессианском достоинстве не говорили (3:11 сл.; 8:30). Чудесным образом исцеленным повелевается не распространяться о совершенном Иисусом чуде (1:44; 5:43; 7:36; 8:26). И все же сам Иисус совершает на глазах у всех чудеса. Как можно разрешить это противоречие? Согласно Вреде, жизнь Иисуса протекала немессианским образом, и лишь после Пасхи она оказалась в свете мессианской веры. Марк преодолел эту напряженность с помощью своей идеи мессианской тайны. Таким образом, мессианство Иисуса является не историческим высказыванием, а высказыванием веры Марка и традиции, из которой он черпал. Поэтому М. Дибелиус называет Евангелие от Марка «книгой тайных эпифаний»[268]. Теория Вреде была продолжена прежде всего Р. Бультманом. Тем самым — вопреки всем испытанным ею

модификациям — она стала определяющей для современного богословия.

Основательнейшую критику высказываний Вреде и Бультмана о немессианской жизни Иисуса предпринял А.Швейцер[269]. Согласно ему, если понимать жизнь Иисуса немессиански, тогда вообще невозможно объяснить, почему Иисус был приговорен к смерти. Однако все четыре Евангелия согласны в надписании титула на кресте Иисуса: Иисус из Назарета, царь иудеев (Мк 15:26 пар.)[270]. В исторической достоверности этого сообщения, указывающего на причину осуждения, едва ли может быть сомнение. Это значит, что Иисус был казнен римлянами как претендент на титул Мессии и как политический бунтарь. Если не характеризовать это лишь как недоразумение, то появление Иисуса должно было дать повод по меньшей мере для мессианско–политической интерпретации. Это ведет ко второму возражению Швейцера: как община могла поверить в мессианство Иисуса, если в жизни Иисуса не было хотя бы мессианско–эсхатологических намеков? «Мессианство не легко устранить из "жизни Иисуса", и особенно из истории страданий; но еще труднее... ее затем вновь вернуть в богословие общины». «Почему Иисус не должен был с таким же успехом догматически мыслить и активно "творить историю" подобно бедному евангелисту, принуждаемому "богословием общины" к тому,

чтобы он перенес то же самое на бумагу?»[271]. Насколько «явления Воскресшего (могут) навести учеников на мысль, что распятый Учитель является Мессией»? Мессианско–эсхатологические события воскресения каким–то образом предполагают мессианско–эсхатологические намеки земного Иисуса.

Исходный пункт всякой дискуссии о притязании Иисуса на мессианство — эпизод в Кесарии Филипповой (Мк 8:27–33 пар.)[272]. По дороге в Иерусалим Иисус спрашивает: «За кого Меня почитают люди?» Ответы очень разнообразны: «За Иоанна Крестителя, а другие — за Илию, другие же говорят: это один из пророков». Однако Симон Петр исповедует: «Ты — Мессия (Христос)». Иисус отвечает повелением молчать об этом и противопоставляет исповеданию Петра слово о страданиях Сына Человеческого. Когда Петр упрекает его за это, Иисус дает ему отпор как сатане. Как недавно довольно обоснованно показал Р.Пеш, ядро этого эпизода должно быть историческим.

Согласно этому эпизоду, уже перед Пасхой среди учеников существовало исповедание Иисуса Христом, то есть Мессией. Однако это исповедание отличается от бытовавших народных представлений; поэтому под ним не следует понимать выражение политического мессианизма. Правда, среди учеников Иисуса были такие, которые могли быть прежде

зелотами или по меньшей мере стоять близко к этому движению. Однако Иисус постоянно отвергал зелотско–политическое понимание своих действий. Поэтому исповедание Петра опирается не на политическую мессианологию, а на пророческую традицию Помазанника. Согласно этой традиции, Мессия — пророк последних времен, помазанный Святым Духом. Это понимание прекрасно укладывается в указанные прежде рамки: Иисус, как вестник и образ окончательного слова Божьего, требует абсолютного послушания; однако говорить так будет новым преувеличением. Иисус косвенно отвергает мессианское представление Петра, и продолжает говорить об установленной Богом необходимости страданий. Если подобные идеи и могли существовать в иудейской традиции, то они были чужды Петру; не только здесь, в Кесарии Филипповой, но и в страстную пятницу. Потому Иисус не усваивает этого мессианского представления себе самому. И поэтому понятно, что он запрещает употреблять титул Мессии по отношению к себе, так как ожидания Мессии истолковывались ложно политически и могли быть поводом для обвинения и осуждения в подъеме мессианского движения.

Тем самым мы подходим ко второму важному тексту, касающемуся данной проблемы: исповеданию Иисуса перед синедрионом (Мк 14:61 сл.). Конечно, здесь не существует никакого судебного протокола; никто из

учеников Иисуса не присутствовал на процессе. Кроме того, исповедание Иисуса обнаруживает уже позднюю христологическую рефлексию, так как титул Мессии сочетается в нем с титулом Сына Человеческого. Все же вопрос о Мессии должен был играть на процессе важную роль, так как, по свидетельству всех четырех евангелистов, Иисус был осужден как «Царь Иудейский» (Мк **15:26** пар.), то есть как претендент на мессианство. Едва ли можно сомневаться в достоверности этой надписи на кресте *(titulus crucis).* Это позволяет сделать выводы из хода процесса. Во время него Иисус не мог категорически отрицать притязаний на мессианство, не отказываясь от своих эсхатологических притязаний. Если бы он действительно оспаривал мессианский характер своего появления, тогда он поставил бы под вопрос свою миссию. Итак, с некоторой долей вероятности можно сделать вывод, что Иисус был вынужден признать свое мессианство перед синедрионом. Это было более чем возможно и потому, что в ситуации бессилия титул Мессии утратил свой политически сомнительный смысл и приобрел новый. Иисус стал Мессией страдания и креста.

Этот вывод подтверждается тем, что предикат «Христос» появляется сначала в керигме страстей и в рамках предания о страстях (1 Кор 15:3–5). Тем самым, для самой ранней проповеди, Иисус является Мессией креста. Древнейшая

традиция придерживается того, что Бог сделал Иисуса Мессией через его смерть и воскресение (Деян 2:36). Таким образом, если мы хотим говорить об Иисусе как о Мессии, то не следует исходить из какого–либо тогдашнего представления о Мессии. Скорее необходимо исходить из того, что хотя первоначальная община и восприняла иудейский титул, однако она придала ему христианскую интерпретацию. Даже если признать, что этот титул не играл никакой роли у исторического Иисуса, то стало быть, в первохристианской проповеди говорится не о возвращении к иудейскому звучанию вести Христа, а о законном ответе на его претензию быть эсхатологическим завершением Израиля. Своим мессианским титулом первоначальная община придерживалась того, что Иисус есть завершение, опрокидывающее все ожидания.

Результат ясен: *Иисус завершает Ветхий Завет, разрушая все прежние надежды. Противодействие своей вести о грядущем Царстве Божьем он видел в сатанинской власти зла, а не в политической власти, что соответствовало бы образу Мессии в чаяниях иудеев. Он не стремился к захвату власти и к применению силы, а понимал свое дело как служение.* «Если для Мессии определяющим является Царство, то Царство Иисуса осуществляется в служении. Если для Мессии путь к Царству ведет через борьбу и победу, то для Иисуса этот путь определен страданием и

поражением... В Царстве служения, которое заключает в себе страдание и является плодом размышления над замыслом Бога... открывается новое понимание мессианства, выражающее нежелание Иисуса называть себя Мессией, так как это способствовало бы только искажению его миссии»[273].

Личное стремление Иисуса находит более ясное выражение в словах о Сыне Человеческом, чем в титуле Мессии–Христа[274]. Эти слова представляют собой одну из труднейших новозаветных проблем, и научному исследованию еще далеко до того, чтобы хотя бы немного приблизиться к ясной и согласованной интерпретации их происхождения и смысла. Поэтому ниже представляется возможным выдвинуть не более чем гипотезу, которая в значительной степени примыкает к интерпретации Э. Швайцера.

В то время как титул Мессии–Христа всегда исходит из уст других и никогда из уст Иисуса, *выражение «Сын Человеческий»* — за единственным исключением (Деян 7:56) — произносится в Новом Завете только Христом. В общей сложности оно встречается нам здесь около восьмидесяти раз. Общепризнанно то, что выражение «Сын Человеческий» в большинстве случаев было введено позднее. Таким образом, в Новом Завете существует тенденция вкладывать это выражение в уста Иисуса. Но тот факт, что

сам Иисус постоянно говорит о Сыне Человеческом, является убедительным аргументом в пользу того, что здесь налицо историческое воспоминание о том, что, следовательно, Иисус действительно называл себя так. Во всяком случае, все другие гипотезы создают больше проблем, чем решают их. Это имеет отношение и к тезисам Ф.Фильхауэра, утверждающего, что Иисус будто бы не мог говорить одновременно о Царстве Божьем и о Сыне Человеческом, так как обе идеи по сути ничего общего друг с другом не имеют и, следовательно, взаимоисключают друг друга; Царство *(Basileia)* есть исключительно дело Божье и поэтому исключает какого–либо эсхатологического Спасителя. Однако возникает вопрос, не было ли именно это решающим и оригинальным в образе жизни и в проповеди Иисуса: его личность и его «дело» были в нем столь тесно связаны и практически идентичны, так что в проповеди и в делах Иисуса Царство Божье словно поставило человека перед выбором, поскольку принятие решения за или против Иисуса было решением за или против Царства Божьего. Не следует ли из этого, что по логике этого оригинального притязания Иисуса, он объединяет традиции, которые обычно, хотя и не полностью (ср. Дан 7:13 сл.), в значительной мере были несоединимы? И почему Иисусу следует приписывать меньше оригинальности, чем какому–нибудь гипотетическому

послепасхальному пророку, даже имя которого нам неизвестно?

Однако кто такой Сын Человеческий, и что подразумевается под этим именем? Прежде всего, понятие «Сын Человеческий» было в семитских языках характерным, общим или всеобщим обозначением человека. В этом смысле понятие «Сын Человеческий» встречается 93 раза в книге Иезекииля в форме обращения Бога к пророку и, наряду с этим — 14 раз как возвышенное обозначение человека (Пс 8:5; 79:18; Иов 25:6 и др.). Правда, труднейшей проблемой оказывается то, как возникла идея небесного Сына Человеческого в книге Даниила (7:13 сл.) и в апокалиптике, и что это понятие там обозначает. По–видимому, этот небесный Сын Человеческий, грядущий на облаках небесных, является представителем эсхатологического Царства Божьего и «святых Всевышнего» (7:21 сл., 25), то есть истинного Израиля, который должен занять место мировых царств. По сравнению со страшными звериными образами, изображающими предшествующие царства, несущая человеческий облик фигура — символ человечности Царства Божьего последних времен. Только в позднейших апокалиптических писаниях (притчи эфиопской книги Еноха, четвертая книга Ездры) Сын Человеческий принимает индивидуальные черты. Однако такое понимание представляется не слишком распространенным во времена Иисуса. Во всяком

случае, высказывания о Сыне Человеческом в позднем иудаизме догматически определены не были. Скорее, выражение «Сын Человеческий» было своего рода энигматической формулой, с помощью которой Иисус мог выразить и одновременно завуалировать свое притязание.

В синоптических Евангелиях различаются три группы речений о Сыне Человеческом. С контекстом жизни земного Иисуса связаны речения об актуальных делах Сына Человеческого: слово о прощении грехов (Мк 2:10), о нарушении заповеди субботы (Мк 2:28), о сравнении Иисуса с лисицами и птицами (Мф 8:20), об упреке, что Иисус обжора и пьяница (Мф 11:19), о том, что Иисус называет знаком суда (Лк 11:30), о сравнении дней Иисуса с днями Ноя, так как люди беззаботно существуют, не слушая зова Сына Человеческого (Лк 17:22, 26). Все эти слова прекрасно сочетаются с общением и разделением трапезы Иисуса с грешниками, с конфликтами по поводу субботы, с его скитальческой жизнью, с его эсхатологическим призывом к покаянию и принятию решения. Они восходят к выразительному языку пророка Иезекииля. У пророка Сын Человеческий исполнен духа (Иез 2:2), он должен передать слово Божье (2:3 сл.), он живет среди народа, который не хочет ничего слышать и видеть (12:2 сл.); он должен пророчествовать против Иерусалима (4:7) и угрожать гибелью (11:9–11); его слово — загадка и притча (17:2). Итак, когда

Иисус говорит о себе косвенным образом как о Сыне Человеческом, он описывает себя как того, кто испытывает судьбу человечества, того, кто одновременно послан Богом, наделен Духом Божьим, является эсхатологическим знаком Бога, но все же отвергается людьми.

Тем самым мы подошли ко второй группе речений о Сыне Человеческом. Они говорят о страданиях Сына Человеческого (Мк 8:31; 9:31; 10:33 сл. и др.). Согласно преобладающему мнению экзегетов, в данной форме они возникли лишь после Пасхи, хотя по сути и основному содержанию они полностью указывают на земную жизнь Иисуса. Это верно тем более потому, что уже первая группа речений о Сыне Человеческом говорит о его отвержении и бесприютности. Поэтому представляется, что оригинальным в проповеди Иисуса было то, что слова о Сыне Человеческом он связал с традицией страдающего и вознесенного Праведника, широко распространенной в позднем иудаизме. С этим могли быть связаны уже довольно ранние слова о Сыне Человеческом (Мк 14:62) и внесиноптическая традиция (Деян 7:56); это богословие вознесенного или прославленного Сына Человеческого было особенно развито в Евангелиии от Иоанна (3:14; 8:28; 12:23, 34; 13:31). Энигматическая формула о Сыне Человеческом служила Иисусу для выражения напряжения, проходящего через его весть: в Иисусе и через него — отверженного и

высмеиваемого, преследуемого и в конце концов убитого странствующего проповедника, совершается эсхатологическая полнота времен.

К этому добавляются апокалиптические слова о будущем, которые говорят о Сыне Человеческом, грядущем в конце времен на облаках небесных с великою силою и славою (Мк 13:26 пар.; 14:62 пар. и др.). Согласно многим экзегетам, эти слова о Сыне Человеческом составляют древнейший слой традиции, в то время как Э. Швайцер именно их характеризует как не относящиеся к Иисусу. Однако вполне вероятно, что Иисус говорил о Сыне Человеческом в третьем лице, с угрозой предупреждая о его неожиданном и скором пришествии (Мф 24:27,37 пар.; Лк 18:8; 22:22; Мф 10:23). Слово о Сыне Человеческом служит здесь целям пророческой проповеди; оно предназначено для того, чтобы вскрыть исполненную напряжения динамику его проповеди и связь данной проповеди и решения с грядущим скоро Царством Божьим, представленным в лице Сына Человеческого. Прежде всего это относится к логии Мк 8:38, которую многие экзегеты считают подлинной: «Кто постыдится Меня и Моих слов… того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца Своего…» Здесь Иисус прямо не идентифицирует себя с Сыном Человеческим. Это не означает, что Сын Человеческий является превосходящим Иисуса образом Спасителя; напротив, по сути, решение принимается здесь и

сегодня по отношению к слову Иисуса. Сын Человеческий является почти условным обозначением как эсхатологически окончательного смысла слов и образа жизни Иисуса, так и решения веры; он одновременно есть символ законченной достоверности, явленной в Иисусе. Таким образом, можно говорить не о персональном, но, быть может, о функциональном равенстве Иисуса с грядущим Сыном Человеческим.

Многозначное и таинственное речение о Сыне Человеческом характеризует Иисуса как эсхатологического представителя Бога и его Царства, и в то же время представителя людей. В нем и через него, в его личности и в его судьбе решается дело Божье и человеческое. Он приносит и воплощает Божью милость и Божий суд. Исходя из речения о Сыне Человеческом, могут быть поняты и легитимно доказаны важнейшие направления развития послепасхальной христологии: как христология страданий и возношения, так и ожидание пришествия, как личное, так и универсальное значение Христа.

Вся глубина личного стремления Иисуса и вся тайна его личности откроется нам только тогда, когда мы обратимся к важнейшему титулу, сыгравшему наибольшую роль в развитии поздних новозаветных писаний и древнецерковного исповедания веры и

показавшему себя как наиболее соответствующее и плодотворнейшее обозначение Иисуса — *Сын или Сын Божий*[275].

Если речь идет о титуле «Сын» или «Сын Божий», то мы не должны исходить из позднейших догматических высказываний о метафизическом богосыновстве Иисуса; *прежде всего* оно находится полностью вне ветхозаветно–иудейского и эллинистического кругозора Иисуса и Нового Завета. В языческой мифологии часто говорится о сынах богов, рожденных от принадлежащей к человеческому роду женщины, в биологическо–генеалогическом смысле; знаменитые и исключительно харизматически одаренные мужи (властители, врачи, философы и т.д.) назывались в эллинистическое время θειος άνήρ; согласно философии стоицизма, все люди считались детьми Божьими через сопричастность к единому Логосу. Мифологический, политеистический и пантеистический фон подобных высказываний вызывал в строгом ветхозаветном монотеизме подозрение к речи о сынах Божьих. Если в Ветхом Завете говорилось о сыне Божьем, то никогда не в смысле происхождения или иной природной связи, а исключительно в смысле избрания, миссии и соответствующих им послушании и служении. В этом смысле Израиль называется сыном, которого Бог воззвал из Египта (Исх 4:22; Ос 11:1; Иер 31:9). Как представитель Израиля сыном Божьим может быть назван царь (Пс 2:7;

88:27 сл.) и соответственно Мессия (2 Цар 7:14). Позднее сынами Божьими зовутся все благочестивые (Пс 72:15; Прем 5:5). При этом всякая мысль о физическом происхождении категорически исключается. Богосыновство основывается исключительно на усыновлении; оно существует на фоне ветхозаветной веры в избрание или в аспекте теократических упований.

Согласно синоптическим Евангелиям, Иисус никогда не называет себя самого Сыном Божьим. Тем самым высказывание о Сыне Божьем однозначно оказывается исповеданием веры церкви. Спорно только то, говорил ли Иисус о себе в абсолютной форме как о «Сыне». Для того, чтобы продвинуться в этом вопросе, мы будем исходить из лингвистического наблюдения: Иисус всегда говорит «мой Отец» (Мк 14:36 пар.; Мф 11:25 пар.), или «ваш Отец» (Лк 6:36; 12:30,32), или «ваш небесный Отец» (Мк 11:25 пар.; Мф 23:9); но он никогда не говорит «наш Отец». «Отче наш» не является возражением против этого; ведь там говорится: «Вы же молитесь так» (Лк 11:2; Мф 6:9). Существуют хорошие основания для того, чтобы возводить суть этого различения к самому Иисусу. Эта форма обращения проходит через все слои Нового Завета — вплоть до классической формулировки Евангелия от Иоанна «мой и ваш Отец» (Ин 20:17). В этом исключительном обращении «мой Отец» выражается

неприменимое в ином случае, неповторимое отношение Иисуса к Богу. В этой форме обращения становится видимым особое осознание Иисусом своего сыновства. Стремился ли он определенно или нет к усвоению для себя титула «Сын», неявно выражено в том, что если все — сыны Бога (ср. Мф 5:9–45), то он Сын особенный и единственный.

Вопрос о том, употреблял ли сам Иисус *титул* «Сын» явно, сосредотачивается в первую очередь на фразе из Мф 11:27 (см. соответственно Лк 10:22): «Все Мне предано Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому хочет Сын открыть». Со времени венского историка церкви К. фон Хазе часто говорят о «метеорите с Иоаннова неба». Однако влияние Иоанновой традиции на синоптиков было бы в высшей степени странным, а также едва ли приемлемым; Иоаннова традиция должна была бы иметь свой исток и находить свое объяснение в этом синоптическом тексте. В сущности, здесь встает вопрос: восходит ли этот титул к самому Иисусу? Против его происхождения от Иисуса все снова и снова выдвигается два аргумента: выраженное здесь взаимное знание (то есть между Отцом и Сыном. — *Прим. пер.)* будто бы является *terminus technicus* эллинистической мистики, и что будто бы употребление слова «Сын» в абсолютном смысле является поздним титулом Христа. Между тем уже И. Иеремиас однозначно доказал

семитский характер этого речения. В семитском языковом пространстве обычно высказывание, что отец и сын знают друг друга. Таким образом, слово «Сын» в данном случае не титул, а выражение из общепринятого повседневного языка. Итак, следует сказать, что хотя титул «Сын» и не восходит к Иисусу, но что Иисус говорил о себе в своеобразной манере как о сыне. Следовательно, мы можем допустить, что в Мф 11:27 по меньшей мере содержится «переработка подлинных слов Иисуса». Это тем более так, что в других словах Иисуса налицо очевидные параллели (ср. Лк 10:23; Мф 5:17; Лк 15:1–7, 8–10, 11–32). Взаимное знание между отцом и сыном, о котором здесь идет речь, не должно, однако, восприниматься в контексте библейского мышления как нечто чисто внешнее. Это взаимное знание не чисто интеллектуальный процесс, а всеобъемлющее событие взаимного постижения, взаимоопределяемости, общения и единства в любви.

Встает вопрос, можно ли это отношение сделать еще более понятным и доступным. Можно ли его понять — вопреки его очевидной неповторимости — по аналогии с нашим отношением с Богом? Итак, можно ли говорить о вере Иисуса?[276] Если отвечать на этот вопрос, то прежде всего необходимо констатировать, что Евр 12:2 — единственное место, говорящее о вере Иисуса, и что в Новом Завете нет больше иных словесных параллелей к теме «вера Иисуса».

Синоптической параллелью может быть все же Мк 9:23. Здесь Иисус, внимая вопрошанию отца больного эпилепсией юноши: «Если что можешь, помоги нам, сжалься над нами», отвечает: «Все возможно верующему». Стало быть, вера является здесь соучастием в Божьем всемогуществе и в этом смысле — возможностью исцеления. Только в этом контексте Иисус сам может быть понят как «верующий», который может исцелять именно благодаря своей вере. *Таким образом, в своем полном послушании Иисус радикально являет собой свое божественное происхождение и свою принадлежность к Богу. Он сам по себе — ничто, но полностью от Бога и для Бога. Он — абсолютно полая и пустая форма для открывающейся божественной любви. При этом, обращение Иисуса к Отцу, разумеется, является предпосылкой внимания Отца к Иисусу и его общения с ним. Позднейшая христология Сына есть не что иное, как интерпретация и перевод того, что сокрыто в сыновнем послушании и в сыновней преданности Иисуса. То, что оптически Иисус пережил до Пасхи, онтологически было выражено после Пасхи.*

Сокровенное и неповторимое стремление Иисуса быть Сыном имеет еще второе измерение. В этом стремлении речь идет не только о «частном» и личном отношении Иисуса к своему Отцу, но и об общественной миссии Иисуса. Ему как Сыну передана полнота власти; ему передано все,

чтобы это открыть другим (Мф 11:27). Как Сын он является одновременно в неповторимом и непередаваемом смысле Сыном для других сыновей, или Сыном, который должен сотворить других сыновей. Его бытие и миссия как Сына составляют неразрывное целое. Эта мысль поясняется и углубляется перикопой, повествующей об исцелении больного эпилепсией юноши. В заключение этой перикопы Иисус характеризует молитву как условие, от которого зависит возможность или невозможность подобного исцеления (Мк 9:29). Соответственно, и в Мк 11:22 сл. говорится о вере, сдвигающей горы. То, что Иисус молился за своих, не нуждается ни в каком доказательстве. Его прошение — самое высокое проявление его собственного послушания в вере. В этом прошении соединены обе реальности: его отношение к Отцу и его отношение к нам. Иисус верует безусловно, что Бог внемлет ему, и эта вера Иисуса является соучастием в Божьем всемогуществе; эта вера–молитва — свидетельство божественного здесь–бытия ради нас[277].

Поскольку в молитве Иисуса переданы его вера и его любовь, то здесь нам яснее всего открывается также единство бытия и миссии Иисуса. Тот, кто просит, предоставляет себя в распоряжение другого. В своем послушании Иисус является для Бога абсолютно полой и пустой формой; в своей вере он становится по

образу здесь–бытия божественной любовью. Поскольку он есть совершенство веры, он — совершенное исполнение божественной власти, он принимает участие в Божьем всемогуществе, которое заключается в любви. Но в то время как он открыт Богу, он одновременно открыт нам. Поэтому, как просящий, он одновременно является Господом. Ибо если просьба есть знак бедности и бессилия, то просьба–могущество — доказательство силы и возможности, которая должна быть дана. Так в нем соединены бедность и богатство, сила и бессилие, полнота и пустота, открытость и завершенность. *Таким образом, бытие Иисуса как Сына неотделимо от его миссии и его служения. Он есть здесь–бытие Бога для других. Бытие и миссия, сущностная христология и функциональная христология не могут быть противопоставлены друг другу; они взаимообусловлены. Его функция, его здесь–бытие для Бога и для других — одновременно его сущность; напротив, функциональная христология предполагает сущностную христологию.*

Тема Бога—Отца Иисуса была дискредитирована либеральным богословием. А. фон Гарнак хотел свести всю проповедь Иисуса к двум элементам: к Богу как Отцу и бесконечной ценности человеческой души, Богу и душе, душе и ее Богу[278]. Это приводит Гарнака к индивидуалистическому и приватному пониманию веры и даже к отказу от христологии.

«Не Сын, а только Отец имеет отношение к Евангелию, как его проповедовал Иисус»[279]. Как будто можно говорить о Боге как об Отце, не говоря о том, кто такой Сын! Однако проблема стала сегодня еще более трудной. А именно, встает вопрос, как в обществе, ориентированном на эмансипацию и все более утрачивающем смысл отцовства (А.Мичерлих), должно сегодня понятно и весомо говорить о Боге как об Отце и о сыновстве Иисуса как об окончательной модели человека. Центр вести Иисуса — провозглашение Царства Божьего и весть о Боге–Отце поднимают проблему авторитета и господства, и потому кажутся неприемлемыми. Поэтому часто предпочитают говорить о более понятной нам свободе Иисуса и рассматривать ее как центральную. Христианская свобода есть всегда свобода освобожденная — освобожденная Богом. Эта взаимосвязь была ясно понята и точно сформулирована Э.Кеземаном: «Он принес свободу и жил свободой детей Божьих, которые только до тех пор остаются детьми и свободными, пока они находят в Отце своего Господа»[280]. Именно как просто Сын Иисус является персонифицированным Царством Божьим в открывающейся себе самой любви; именно как Сын он действительно свободен. В нем решается и наша свобода. Что эта свобода конкретно означает, станет понятным, когда мы обратимся к следующей путевой вехе Иисуса, отмечающей

его смерть на кресте. Только здесь прояснится глубочайший смысл его сыновства.

Глава V. Смерть Иисуса

1. Исторические рамки

Тот факт, что Иисус из Назарета был распят на кресте, принадлежит к самым достоверным фактам истории Иисуса. Труднее дело обстоит с точной датировкой распятия Иисуса[281]. Все четыре евангелиста согласны в том, что это происходило в пятницу иудейской пасхальной недели.

Предметом споров стало то, происходило ли это 14 или 15 нисана (март–апрель). Согласно синоптикам, последняя трапеза Иисуса была трапезой пасхальной; тогда смерть Иисуса на кресте выпадала бы на 15 нисана. По–иному — у Иоанна; согласно ему Иисус умер в канун праздника Пасхи (19:14), то есть 14 нисана, когда в храме приносились в жертву пасхальные агнцы. В соответствии с этим Иоанн описывает последнюю трапезу Иисуса со своими учениками не как пасхальную, а как прощальную. Очевидно, в основе обоих сообщений лежат различные богословские мотивы. Если синоптики подчеркивают, что последняя трапеза была трапезой пасхальной, то у Иоанна преобладает интерес к изображению Иисуса как подлинного пасхального агнца (19:36). Таким образом, решение исторического вопроса оказывается не

очень легким. Многое, однако, говорит в пользу изложения Иоанна. Ибо невероятно, чтобы Синедрион заседал в день самого большого иудейского праздника. Также и те факты, что ученики (ср. Лк 22:38; Мк 14:47) и преследователи (Мк 14:43) носили оружие, что Симон из Кирены идет с поля (Мк 15:21), говорят в пользу того, что Иисус умер четырнадцатого нисана, то есть за день до празднования Пасхи. На основе астрономических вычислений в таком случае выходит, что вероятный день смерть Иисуса выпадает на 7 апреля 30 года н.э.

Распятие было распространенным у римлян видом смертной казни. Она прежде всего применялась к рабам, например, во время восстания Спартака. Римских граждан не разрешалось распинать, а только обезглавливать. Ибо распятие было не только особо жестоким, но и особенно унизительным наказанием. Если римляне, применяя эту смертную казнь по отношению к восставшим борцам за свободу, доказывали, что они рабы, то это расценивалось как жестокая насмешка. Цицерон пишет: «Понятие креста должно быть чуждым не только телу римских граждан, но и их мыслям, их глазам, их ушам»[282]. О столь позорной смерти было не принято даже говорить среди порядочных людей. Итак, Иисус был казнен как политический бунтарь. Об этом свидетельствует и надпись на кресте *(titulus crucis):* «Царь Иудейский» (Мк 15:26 пар.)[283]. Из этого факта

часто делался вывод, что Иисус был предводителем банды мятежников, вроде зелотов. Однако при выяснении основательного различия между Иисусом и зелотами, этот тезис оказывается полностью несостоятельным. Правда, в условиях неустойчивого политического климата тогдашней Палестины, римляне смотрели с недоверием и беспокойством на любое массовое скопление людей. Римские военные власти не могли также хорошо разбираться в богословских тонкостях. Таким образом, иудейские противники Иисуса легко могли найти предлог, чтобы выдвинуть против Иисуса политическое обвинение перед Пилатом, репутация которого была тогда в Риме и без того не особенно хорошей, и на которого поэтому легко было оказывать давление.

Труднее ответить на вопрос, что привело синедрион к осуждению Иисуса, чем на вопрос, почему он был осужден Пилатом. Представляется, однако, что в процессе синедриона против Иисуса (Мк 14:53–65 пар.) сыграли роль два фактора: вопрос о Мессии, который был важным для обвинения перед Пилатом, и слово Иисуса о разрушении Храма. При этом Иисус должен был быть изобличен как лжепророк и богохульник, что каралось смертью (ср. Лев 24:16; Втор 13:5 сл.; 18:20; Иер 14:14 сл.; 28:15–17). В пользу этого говорят и обе сцены осмеяния[284]. Конечно, осмеяние преступника всякий раз должно пародировать преступление,

за которое он осужден. Римская солдатня издевается над Иисусом как над Царем Иудейским, облачая его в пурпурную одежду и венчая терновым венцом; как лжепророк Иисус высмеивается синедрионом. С ним играют в своего рода жмурки: «Прореки, кто ударил тебя». Осуждение Иисуса как лжепророка и богохульника связано с его образом действий: нарушением иудейской субботы и иудейских предписаний чистоты, общением с грешниками и ритуально нечистыми, а также с его критикой закона. Все это ставит под вопрос основы иудаизма. Так как во времена Иисуса синедрион сам не мог привести в исполнение смертного приговора, то он повел хитрую игру с римской оккупационной властью, к которой вообще–то испытывал ненависть. Тем самым Иисус оказался практически между жерновами власть имущих. Недоразумения, малодушие, ненависть, ложь, интриги и эмоции властных кругов привели его в итоге к осуждению.

Однако все это разыгрывается на поверхности истории. Для Нового Завета и христианской традиции смерть Иисуса имеет более глубокое измерение. Недостаточно подчеркивать только политические недоразумения и политический аспект этой смерти, или видеть в Иисусе свободного человека, нарушителя закона и неудобного нонконформиста, устраненного своими противниками. Без сомнения, все это сыграло свою роль. Однако для Нового Завета

смерть Иисуса — не только дело иудеев и римлян, но дело спасения Божьего и добровольного самопожертвования Иисуса. Поэтому существенный вопрос для нас: как понимал сам Иисус свою смерть? Как он интерпретировал свое поражение?

2. Эсхатологическая перспектива

Вопрос о том, как Иисус понимал свою смерть, ставит нас — в связи с состоянием источников — перед очень значительной проблемой. Симптоматично, что в источнике Логий[285] не только отсутствует всякий след истории страстей, но и всякий намек на нее. Сохранилось лишь указание на судьбу пророков, претерпевающих насилие, и ее экстраполяция на Иисуса (Лк 11:49 пар.); ученики Иисуса также должны ожидать изгнания и преследования (Лк 6:22 пар.; ср. 12:8 пар.). Однако в указанных текстах смерти Иисуса не приписывается значение спасения в подлинном смысле этого слова. По–иному дело обстоит с предсказаниями Иисуса о страданиях (Мк 8:31 пар.; 9:31 пар.; 10:33 сл. пар.)[286]. Они выражают все предварительное знание Иисуса о своей смерти и тем самым подчеркивают добровольность в принятии этой смерти; кроме того, они интерпретируют страдания Иисуса как необходимость, установленную Богом. Сегодня, правда, распространено почти всеобщее убеждение, что в этих предсказаниях о страданиях — по меньшей мере в имеющейся

форме — речь идет не о подлинных словах Иисуса, а о пророчествах после событий *(vaticinia ex eventu),* то есть о послепасхальных интерпретациях его смерти. Особенно это относится к третьему предсказанию о страданиях, которое передает уже очень тонкие детали событий, связанных с ними. Если бы Иисус недвусмысленно предсказывал свои смерть и воскресение, то тогда бегство учеников, их разочарование и их первоначальное неверие были бы совсем непонятны.

Итак, мы непосредственно подошли к повествованиям о страстях в четырех Евангелиях. Они демонстрируют высокую степень согласованности, во всяком случае, большую, чем иные сохраненные традицией тексты. По–видимому, повествующее о страстях предание представляет собой древнюю и самостоятельную линию предания. Близость к историческим событиям не подлежит никакому сомнению, хотя некоторые из частных вопросов их исторической последовательности остаются открытыми. Однако важнее таких исторических частностей тот факт, что предание о страстях очень четко определено богословскими интересами. Здесь имеют место апологетические, догматические и паренетические мотивы. Таким образом, повествования о страстях стремятся быть не только повествованиями, но и проповедью. Они интерпретируют страсти уже в свете воскресения. Оно интерпретируется как

страдания Мессии, как страдания Праведника, как исполнение Ветхого Завета и потому — как исполнение воли Божьей. Это представление отмечено глубоким влиянием Песни о страдающем Служителе Божьем (Ис 53), а также 22/21 и 69/68 псалмами.

Ввиду такого состояния источников понятны затруднения большей части экзегетов, возникающие в связи со смертью Иисуса. Они прежде всего начинаются там, где — подобно В. Вреде — допускают, что земная жизнь Иисуса полностью проходила не по–мессиански, ибо при такой предпосылке невозможно больше объяснить, почему Иисус был распят как «Царь Иудейский», то есть как претендент на титул Мессии. Поэтому Бультман может характеризовать распятие Иисуса только как политическое недоразумение. Он рассуждает: «Наибольшим затруднением… является тот факт, что мы ничего не можем знать о том, как Иисус понимал свой конец, свою смерть»[287]. Согласно Бультману, нельзя даже сомневаться в том, что в конце Иисус был сломлен[288]. Так же считает В. Марксен: историк должен был бы «с большой уверенностью утверждать, что Иисус понимал свою смерть не как событие спасения»[289]. Если бы это было так, то его направленная на настоящее деятельность, сообразно которой эсхатон уже совершается, была бы непонятна. Аналогичные проблемы и концепции встречаются в начале этого столетия (то есть XX

века — *Прим. пер.*) в католическом богословии так называемого модернизма. Согласно ему, сам Иисус не представлял себе свою смерть как смерть во спасение; это будто бы было открытием Павла. Сам Иисус якобы побежден своими врагами и затем с поразительным смирением позволил повести себя на смерть как мученик своего доброго дела. Этот тезис, согласно которому сотериологический характер смерти Иисуса выдумал Павел, было отвергнуто Пием X в *Syllabus*[290]*.* Поэтому понятно, почему поднялся шум, когда идеи Марксена в большей или меньшей степени были восприняты такими католическими богословами, как Х. Кесслер[291] и А. Фёгтле[292]. В подробную дискуссию с этими тезисами вступил Х.Шюрман[293].

При таком состоянии источников крайне трудно сказать, какой была собственная интерпретация Иисусом своей смерти. Чтобы преодолеть эти трудности, пытались доказать, что уже в Ветхом Завете и в иудаизме эпохи Иисуса существовали теологумены, допускавшие сотериологическую интерпретацию смерти Иисуса им самим. Даже если идея страдающего Мессии не может быть доказана, все же идея страдающего Праведника и представление об искупительной силе подобного страдания была широко распространена (2 Макк 7:18, 37сл.; 4 Макк 1:11; 6:29; 9:23сл.; 17:22)[294]. Без сомнения, это верно и важно. Однако вопрос, конечно, не в том, мог ли понимать Иисус свою смерть как смерть во

спасение, а в том, действительно ли он ее так понимал. Этот вопрос о факте *(quaestio facti)* составляет — с учетом данных изучения источников — подлинное затруднение.

Выход из затруднений прежде всего показал А. Швейцер[295]. По его мнению, пришествие Царства Божьего и эсхатологические бедствия, пришествие Мессии и мессианское время страданий невозможно разделять. Проповедь о страданиях, как выражение эсхатологического бедствия, принадлежит к проповеди о близости Царства Божьего[296]. Поэтому с самого начала Иисус говорил об опасности искушения, о чем свидетельствует молитва «Отче наш» (Мф 6:13; Лк 11:4), и тем самым подразумевал эсхатологические бедствия, которые он, правда, с самого начала предсказывал и своим последователям (Мф 10:34 сл.). Очевидно, мучительные страдания и преследования относятся для него к образу униженности и сокрытости Царства Божьего и поэтому укладываются в общую линию его проповеди. Так от эсхатологической вести Иисуса о Царстве проходит довольно прямой путь к тайне его страданий.

Эта интерпретация хорошо соответствует фактическому течению жизни Иисуса. Мы должны допустить, что Иисус должен был ожидать и ожидал своего насильственного исхода. Тот, кто вел себя подобно ему, должен

был ожидать самых крайних последствий. Уже довольно рано ему бросают упрек в богохульстве (Мк 2:7), в связи с дьяволом, или в магии (Мф 12:24 пар.), в том, что он нарушал заповедь субботы (Мк 2:23 сл., 27; Лк 13:14 сл.); поэтому его подкарауливали, чтобы потом обвинить (Мк 3:2); его явно пытались уловить каверзными вопросами (Мк 12:13 сл., 18 сл., 28 сл.). Угроза смерти и смертельная вражда фарисеев, действовавших здесь совместно с обычно ненавистными иродианами, а позднее с римлянами, угрожала Иисусу уже с самого начала его деятельности (Мк 3:6). Не случайно он требовал от своих учеников следовать за ним без оглядки, а это значит — разрыва вызывающих пиетет семейных связей (Мф 8:21 сл.; Лк 9:59 сл.). Решение следовать за ним приносит не мир, а разрыв с существующим (Мф 10:34; Лк 12:51). Здесь также присутствует мотив искушения *(peirasmos)* последних времен.

Кроме того, судьба Иоанна Крестителя (Мк 6:14–29; 9:13) должна была явить перед глазами Иисуса еще одну возможность его насильственной смерти. Вероятно, именно на основе этого события он ожидал, что должен претерпеть судьбу пророка. В повествовании Евангелия от Луки (13:32 сл.), этом «биографическом отрывке в собственном смысле слова»[297], показано, что он усвоил эту распространенную позднеиудейскую традицию: «Пойдите, скажите этой лисице: вот, Я изгоняю

бесов и исцеления совершаю сегодня и завтра, и в третий день — свершение Мое. Но Мне надлежит быть в пути сегодня и завтра и в следующий день, ибо не может быть, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (ср. Мф 23:34–39). Сюда также относится полемическая притча Иисуса о злых виноградарях (Мк 12:1–12). Ее острота заключается в следующем: «Как коварное убийство сына работниками повлечет за собой очевидные решительные меры владельца виноградника, так и намеренное убийство Иисуса, наделенного Богом эсхатологическими полномочиями, будет причиной суда над лидерами народа»[298]. Таким образом, Иисус видит предначертание своей судьбы в судьбе пророков. Как они были преследуемы и отвергнуты в Иерусалиме, так и его судьба должна решиться в Иерусалиме. Правда, для Иисуса это последний, эсхатологический кризис, решение о милости и суде.

Итак, Иисус не приходит в Иерусалим в неведении. Правда, неясно, отправился ли он туда для того, чтобы в последний час своей проповедью противопоставить себя своему народу и поставить его перед выбором (ср. Лк 19:11; 24:21; Деян 1:6). Невероятно, чтобы он хотел форсировать принятие решения и пришествие Царства Божьего, как это предполагает А. Швейцер. Это противоречило бы доверию Отца, все ему предоставившего. Но, по–видимому, в Иерусалиме произошли мессианские

манифестации его сторонников (Мк 11:7 сл. пар.); его присутствие вызвало значительный шум, возможно, привело даже к скоплению народа. Вероятно, в Храме произошло столкновение (Мк 11:15 сл. пар.). Однако едва ли можно предположить, что его сторонники совершили революционную акцию, захват Храмовой горы. Очищение Храма следует понимать скорее как пророческое символическое действие, которое в соответствии с ожиданиями Ветхого Завета (Ис 56:7; Иер 7:11) означает наступление эсхатологического времени, конец старого и начало нового Храма. Очевидно, Иисус подхватил эти мессианские надежды и предсказал разрушение старого и построение нового Храма. На это указывает также подлинное речение Господа (Мк 13:2), в котором предвещается, что ни один камень не останется на камне. Кажется, в этой связи был поставлен вопрос о полновластии Иисуса (Мк 11:27 сл.). Во всяком случае, сцена в Храме была провокацией иудейских авторитетных лиц. Она развязала процесс против Иисуса и сыграла решающую роль в его осуждении синедрионом (Мк 14:58; 15:29). Итак, ясно: конфликт Иисуса со своими противниками находится в эсхатологическом контексте. Иисус возвещает конец старого и наступление нового эона. Конфликт вокруг его личности связан с конфликтом между старым и новым эоном. Этот конфликт Иисус хотел принять с полной последовательностью.

Эсхатологическая перспектива становится особенно ясной в текстах, описывающих Тайную вечерю (Мк 14:17–25 пар.; 1 Кор 11:23–25)[299]. В своей нынешней форме они явно не подлинные и скорее обнаруживают очень отчетливую литургическую стилизацию. Здесь остается открытым вопрос, представляют ли они все предание общины, то есть идеологию культа, или содержат ли они также — и в какой степени — исторически надежное воспоминание. Во всяком случае, в этих текстах есть по меньшей мере одно речение, которое не вошло позднее в литургию, и поэтому должно считаться первоначальным словом Господа: «Истинно говорю вам, что не буду больше пить от плода лозы виноградной до того, когда буду пить его новым в Царстве Божием» (Мк 14:25; ср. Лк 22:16, 18)[300]. Следовательно, последняя трапеза Иисуса со своими учениками во всяком случае эсхатологическое знаковое действие, благодаря которому Иисус предоставляет своим ученикам уже сейчас соучастие в эсхатологических благах. Во время последней трапезы Иисус взирает не только на предстоящую смерть, но также и на наступающее вместе с ней Царство Божье. Его смерть связана с пришествием Царства. Эта эсхатологическая интерпретация его смерти соответствует общей направленности его эсхатологической вести, согласно которой господство Бога проявляется в униженности и в сокровенности. Таким образом, Иисус сохранил и

перед лицом смерти эсхатологический характер своей проповеди и деятельности.

Наконец, о том же самом свидетельствуют слова, с которыми Иисус — согласно сообщению Марка и Матфея — умер на устах: «Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» (Мк 15:34; Мф 27:46)[301]. Это речение воспринималось изначально проблематичным. Уже Луке кажется оно неприемлемым; поэтому у него Иисус умирает со словами: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (23:46). У Иоанна Иисус умирает даже с победоносным словом: «Совершилось» (19:30). Так уже в рамках библейской традиции считается предосудительным, что Иисус должен был умереть в богооставленности. То же смущение отражается в позднейшей истории интерпретации. Правда, экзегеза способна ныне показать, что в возгласе «Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» речь идет о фразе из псалма 22/21, который наложил отпечаток на все сообщение о страстях. Согласно способу цитирования того времени, цитата из начала псалма подразумевала цитирование всего псалма. Этот псалом есть песнь плача, которая переходит в песнь благодарения. Страдание благочестивого — это переживание богооставленности; но в страдании и в смертельной опасности благочестивый узнает, что Бог есть Господь от начала, и что Он спасет его для новой жизни. С помощью языка апокалиптики псалом придает этому опыту

типическое и парадигматическое значение. Так избавление от смертельной опасности становится моментом прорыва эсхатологического Царства Божьего. Поэтому фраза «Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» — не крик отчаяния, а молитва, выражающая уверенность быть услышанным и надежду на пришествие Царства Божьего.

Нет полной уверенности в том, молился ли, умирая, сам Иисус словами двадцать второго псалма, или здесь речь идет об очень ранней интерпретации смерти Иисуса в свете воскресения. Но даже если бы мы имели дело с интерпретацией, которая понимает смерть Иисуса как исполнение апокалиптических мук и как пришествие Царства Божьего, она тем самым лучше всего соответствовала бы общему направлению воли Иисуса. Иисус не был сломлен в своей вере. Но он познал ночь и бессилие веры глубже всякого другого человека. Ибо если он, умирая, вопиет к Богу, то он вопиет не к Богу Ветхого Завета, а к Богу, которого он в исключительном смысле называл своим Отцом, и неповторимую связь с которым он осознавал[302]. Таким образом, он познал Бога, уклоняющегося от приближения к Нему, Бога совершенно Иного. Он познал непостижимую тайну Бога и его воли. Но он устоял в эту ночь в вере. Так в этой крайней опустошенности он стал готовой формой для божественной полноты. Его смерть стала местом жизни. Таким образом, его смерть стала

оборотной стороной пришествия Царства Божьего в любви.

Итак, подводя итоги, мы можем сказать: *Весть Иисуса о пришествии Царства Божьего как нового эона включает в себя ожидание эсхатологического испытания (peirasmos). Его весть требует радикального разрыва с современным эоном, что как последнее следствие включает в себя принятие смерти. В этом смысле смерть Иисуса на кресте является не только крайним следствием его мужественного выступления, но и подведением итогов и обобщением его вести. Смерть Иисуса на кресте есть последнее уточнение того, что для него было самым важным: пришествие эсхатологического Царства Божьего. Эта смерть — образ осуществления Царства Божьего в условиях этого эона, Царства Божьего — в человеческом бессилии, богатства — в бедности, любви — в оставленности, полноты — в пустоте, жизни — в смерти.*

3. Сотериологическое значение

Уже в очень ранних повествованиях послепасхальной традиции смерть Иисуса трактовалась как спасительная и искупительная смерть «за нас» и «за многих»[303]. Ее рассматривали в свете четвертой песни о Божьем Служителе: «Нет в Нем ни вида, ни величия… Он был презрен и умален перед людьми, муж

скорбей... Но Он взял на себя наши немощи и понес наши болезни... Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное (и должен жить долго)... за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис 53:1–12). Уже в ранней формуле веры (1 Кор 15:3–5) и в столь же древнем предании о Тайной вечере (1 Кор 11:24; Мк 14:24 пар.) с помощью этой песни о страдающем Божьем Служителе интерпретировали смерть Иисуса как заместительную искупительную смерть для спасения людей. С тех пор эта интерпретация стала основной для христианского понимания искупления в целом и евхаристии в особенности.

Историко–критическая экзегеза поставила это толкование под вопрос. Она считала возможным показать, что подобная трактовка не восходит к самому Иисусу. На самом деле, едва ли можно с достаточной достоверностью реконструировать, употреблял ли сам Иисус в горнице *формулу* «за многих» как интерпретацию своей смерти. Также и логия Мк 10:45, говорящая о пожертвовании жизнью как о «выкупе (λύτρον) за многих», является спорной в отношении своей исторической достоверности; в параллельном месте у Луки его нет (ср. Л к 22:27). Однако если

бы интерпретация смерти Иисуса как искупительной жертвы Богу и за людей не имела бы никакого основания в жизни и смерти самого Иисуса, то тогда центр христианской веры оказался бы на опасной границе между мифологией и идеологией. Тогда Бог, словно не обращая внимания на Иисуса, придал бы в поздней проповеди такое значение его смерти, о котором Иисус ничего не подозревал и которое он даже исключал, поскольку он — как думают некоторые — был сломлен в конце. Это не соответствовало бы тому, как — согласно проповеди Иисуса — Бог действует по отношению к людям и с людьми.

Существуют разнообразные попытки доказать, что сам Иисус придавал своей смерти сотериологическое значение. Однако попытка продвинуться вперед без учета отдельных *ipsissima verba* (лат. «подлинные слова») Иисуса очень сомнительна. Она только тогда приведет к успеху, когда путем аргументации по сходству удастся выявить, что подобные отдельные слова основаны на подлинном намерении (*ipsissima intentio*) Иисуса. Однако это можно сделать двояким способом. Прежде всего, мы исходим из того, что Иисус понимал свою смерть в связи со своей вестью о пришествии Царства Божьего. *Царство Божье — это суть спасения. Таким образом, эсхатологическая интерпретация смерти Иисуса предполагает сотериологическую интерпретацию. Поэтому мы можем говорить о*

сокровенной сотериологии Иисуса по аналогии с сокровенной христологией Иисуса.

Вторая точка зрения также исходит из установки, что Царство Божье находит в личности Иисуса свое осуществление в образе служения. Иисус является среди своих учеников тем, кто служит (Лк 22:27). Это служение Иисуса своим не следует рассматривать просто как гуманное отношение. Правда, общение Иисуса с тогдашними грешниками и изгоями само по себе было для них неким событием, освобождающим человека. Однако Иисус исцелял разобщенность людей в ее самых глубоких корнях. Поэтому подлинное освобождение, принесенное Иисусом, заключалось в прощении вины перед Богом. Новое общение, которое он принес и установил, было общением с Богом. Это искупительное служение изначально возбудило против него вражду его противников (Мк 2:1–12; Лк 15). Они видели в этом богохульство и поэтому приговорили его к смерти. Следование Иисусу означает следование в этом служении. «Если кто хочет быть первым, пусть будет из всех последним и всем слугой» (Мк 9:35 пар.). Таким образом, служение, любовь — вплоть до любви к врагам, короче говоря — бытие для других становится новым, открытым Иисусом и ставшим благодаря ему возможным способом бытия. В такого рода экзистенции необходимо все учитывать, все оставить (Мк 10:28 пар.) и даже рисковать своей собственной жизнью (Мк 8:34 сл.

пар.). Мысль о том, что и пожертвование своей собственной жизнью является, в духе всей его деятельности, служением для других, должна была поэтому поистине не оставлять Иисуса. Богословские идеи позднего иудаизма о заместительной и искупительной смерти Праведника также развивались в этом направлении. Тот факт, что Иисус столь же мало непосредственно претендовал на титул Божьего Служителя, как и на титул Мессии или Сына Божьего, вовсе не означает, что он не осознавал себя Божьим Служителем, служащим для многих и за многих страдающим. Вся его жизнь имела такой характер, и ничто не говорит против этого, скорее очень многое говорит за то, что он понимал свою смерть как заместительное, спасительное служение для многих. *Итак, в своей жизни и в своей смерти Иисус является человеком для других. Это бытие–для–других составляет его глубокую сущность, ибо в этом он становится персонифицированной любовью Бога к людям.*

На этом фоне отдельные спорные логии получают определенную историческую правдоподобность. Так, например, обнаруживается, что второе из трех сообщений о страданиях имеет вполне историческое ядро: «Сын Человеческий будет предан в руки человеческие» (Мк 9:31 пар.)[304]. Также и выкуп (Мк 10:45) получает в этой общей перспективе «место в жизни Иисуса», тем более что

соответствующая параллель у Луки, в которой нет этого слова, окрашена уже эллинистически и потому оказывается более поздней. Наконец, в перспективе, в целом учитывающей намерение Иисуса, должна быть допущена — если не в формулировке, то хотя бы в основном содержании и сути — намного большая, чем обычно считается, правдоподобность и в отношении сказанных во время Тайной вечери слов о пожертвовании жизнью за многих (Мк 14:24). В историческом исследовании нельзя выходить за рамки обоснованной правдоподобности. Однако с богословской точки зрения от деталей в подобных вопросах об исторической достоверности зависит не так уж много — до тех пор, пока не возникнет никакого сомнения по сути. Однако по сути поздние гиперформулы глубоко укоренены в жизни земного Иисуса.

Остается, правда, взвесить еще одно серьезное возражение[305]. Не ведет ли предположение о косвенном и скрытом предвидении Иисуса о спасительном значении своей смерти к недопустимому противоречию с его проповедью Царства Божьего? Это предположение исходит из того, что решение о спасении и гибели совершается здесь и сейчас перед лицом проповеди и образа жизни Иисуса. Как согласовать с этим убеждение, что Бог совершает спасение людей только через смерть Иисуса? Не обесценивается ли тем самым постфактум вся

предшествующая деятельность Иисуса, и не умаляется ли она до простой предыстории? Это возражение не учитывает того, что в результате отказа всего Израиля уверовать в весть Иисуса возникла новая ситуация. Даже непосредственные ученики Иисуса в конце потеряли в него веру. Так, он должен был совершенно один в безымянном одиночестве проходить свой последний путь. Как и прежде, он шел по нему в послушании своему Отцу и в служении другим. Эти послушание и служение вплоть до смерти на кресте стали единственным местом, где пришествие Царства Божьего могло совершиться в такой реальности, которая разрушает все прежние схемы. В конце, в предельном одиночестве и в глубочайшей ночи полного послушания, Иисус мог предоставить только одному Отцу то, как совершится это пришествие. *Таким образом, смерть Иисуса в послушании есть итог, суть и вершина, все превышающий венец всей его деятельности. При этом значение принесенного Иисусом спасения не ограничивается исключительно его смертью. Однако оно получает в смерти Иисуса свою последнюю определенность и свое полное окончание.*

Окончательным и определенным в смерти Иисуса стала также сокровенность его вести и его стремления. Бессилие, бедность и непривлекательность, с которыми в его личности и в его деятельности началось Царство Божье,

дошли до своего последнего, прямо–таки скандального завершения. Так, жизнь Иисуса завершается в предельной открытости. История и судьба Иисуса остаются под знаком вопроса, на который может дать ответ один только Бог. Если появление Иисуса не напрасно, то этот ответ может заключатся только в том, что в его смерти начался новый эон. И в этом состоит содержание исповедания в воскресение Иисуса.

Христос воскресший и прославленный

Глава VI. Обоснование веры в воскресение Иисуса

1. Данные предания

С насильственной и позорной смертью Иисуса на кресте все, казалось, кончилось[306]. Похоже, что и ученики Иисуса восприняли его смерть как конец их надежд. Будучи разочарованными, они вернулись к своим семьям и своим профессиям. Весть Иисуса о скором приходе Царства Божьего казалась перечеркнутой его смертью. Правда, в тогдашнем иудаизме существовал теологумен, идея о заместительном страдании Праведника, с помощью которого можно было богословски оправдать смерть Иисуса; но Иисус так тесно связал со своей личностью свое «дело», то есть пришествие Царства Божьего, что это «дело» не могло просто так продолжаться после его смерти.

Идеи и идеалы Иисуса невозможно было дальше поддерживать и распространять, подобно тому, как в дальнейшем существовали идеи и идеалы Сократа. Дело Иисуса существовало и прекратилось вместе с его личностью. Итак, после смерти Иисуса невозможно было продолжать его дело так, словно ничего не произошло, и распространять его освобождающую весть в своего рода движении Иисуса.

И все же, после страстной пятницы дело продолжалось; собственно говоря, оно только по-настоящему и началось: совершалось объединение рассеянного круга учеников, происходило формирование общины и церкви, начиналась всеобъемлющая миссия среди евреев, а вскоре и среди язычников. Это новое начало с его мощной исторической динамикой можно объяснить уже в чисто историческом аспекте как появление своего рода «зажигательной идеи». Для этого можно приводить религиозные, психологические, политические и социальные причины, характерные для тогдашней ситуации. Однако, с точки зрения исторических обстоятельств, дело Иисуса имело лишь очень ограниченные шансы для дальнейшего существования. Смерть Иисуса на кресте была не только его личным крахом, но и публичной катастрофой его дела и его религиозным отрицанием. Поэтому новое начало должно быть представлено столь сильным, что оно не только

сможет «объяснить» необычную динамику первоначального христианства, но и «разберется» с проблемой креста.

Ответ Нового Завета на вопрос о сущности Церкви и ее веры совершенно ясен. Согласно свидетельству библейских книг, ученики Иисуса возвещали уже вскоре после его смерти, что Бог его воскресил, что прежде распятый оказался живым, и послал их, учеников, возвещать эту весть всему миру. Это необычайное свидетельство передается всеми новозаветными писаниями одинаково: «Итак, я ли, они ли, — мы так проповедуем, и вы так уверовали» (1 Кор 15:11); «этого Иисуса воскресил Бог, чему все мы свидетели» (Деян 2:32). Это единодушное свидетельство всего Нового Завета составляет фундамент и центр новозаветной вести: «а если Христос не восстал, тщетна наша проповедь, тщетна и вера наша» (1 Кор 15:14; ср. 17,19).

Этот ясный и однозначный язык, по–видимому, не так уж легко давался с самого начала. Евангелия и Деяния Апостолов сообщают о первоначальном неверии и упрямстве (Мк 16:14), о сомнениях (Мф 28:17), о насмешках (Лк 24:11; ср. 24:24), о разочарованности (Лк 24:21), о страхе и ужасе (Лк 24:37; ср. Ин 20:24–29). Однако эта трезвая и критическая, чуждая всякой мечтательности сдержанность, говорит скорее в пользу учеников и их свидетельства. Наибольшую убедительную силу это

свидетельство получает потому, что все свидетели были готовы пойти за свою весть на смерть. Это свидетельство жизнью, а не только словами, не позволяет просто так отставлять в сторону библейскую весть и отмахиваться от нее как от ничего не значащей выдумки.

Как только входишь в детали свидетельства о воскресении Иисуса, наталкиваешься на многообразные и трудные проблемы. Нас прежде всего интересует проблема передачи самой вести о воскресении. При ее исследовании выясняется, что, в отличие от предания о страстях Иисуса, в котором все четыре евангелиста — несмотря на некоторые различия в деталях — сравнительно единодушно ведут рассказ по одной и той же схеме, сообщения и свидетельства о Пасхе различаются очень существенно. Библейское свидетельство разделяется на две различные линии предания, внутри которых, в свою очередь, имеются значительные различия: существует пасхальная керигма и существуют пасхальные повествования.

Пасхальная керигма представлена в фиксированных и лаконичных керигматических и литургических формулах исповедания веры. Эти формулы по большей части могут быть выделены из контекста как первоначально самостоятельные элементы; чаще всего они значительно древнее соответствующего новозаветного текста, в котором они сегодня

находятся. Таким образом, мы имеем здесь дело не с несвязными и простыми рассказами отдельных учеников, но с имеющими обязательную силу формулами исповедания первых общин.

Характерным является уже очень древний, имеющий литургическое происхождение возглас: «Господь действительно восстал и явился Симону» (Лк 24:34). Самая важная и известная из этих формул находится в 1 Кор 15:3–5: «Христос умер за грехи наши по Писаниям, и… был погребен, и… воздвигнут в третий день по Писаниям… Он явился Кифе, потом — Двенадцати». Эта формула была введена Павлом как уже существующая традиция. Следовательно, речь идет об очень древнем тексте, бывшем в употреблении уже в сороковые, а быть может, уже в конце тридцатых годов, вероятно, в старейших миссионерских общинах Антиохии. Итак, благодаря этому тексту мы приближаемся по времени непосредственно к событиям смерти и воскресения Иисуса, о которых повествует предание. Так как текст имеет строфическую структуру, то речь идет о его торжественном, претендующем на обязательность характере. В синтетической форме подобные исповедания веры находятся в Деян 10:40 сл. и 1 Тим 3:16; в них больше не называются никакие определенные свидетели, а речь скорее идет о явлениях Иисуса в целом.

Наряду с этим существует ряд формул исповедания веры и гимнов, не говорящих о явлениях, а непосредственно свидетельствующих о воскресении Иисуса. Прежде всего следует назвать два возникших до Павла текста, двустрофное исповедание в Рим 1:3 сл. и Песнь Христу Флп 2:6–11. Кроме того, следует учитывать древнюю катехизическую формулу Рим 10:9: «Потому что, если ты исповедаешь устами твоими Иисуса Господом и уверуешь сердцем, что Бог воздвиг Его из мертвых, ты будешь спасен». Множеством текстов исповедания веры в воскресение изобилуют первые главы Деяний, например: «Этого Иисуса воскресил Бог, чему мы все свидетели» (2:32; ср. 3:15; 5:31 сл. и др.). Укажем на другие тексты: Рим 10:5–8; Еф 4:7–12; 1 Петр 3:18–22; 4:6.

От этой пасхальной керигмы следует отличать пасхальные повествования, завершающие четыре Евангелия (Мк 16:1–8 пар.). К ним относятся также повествования о трапезах Воскресшего со своими учениками и о прикосновении к Воскресшему в конце Евангелий от Луки и от Иоанна (Лк 24:13–43; Ин 20:19–29; 21). И в этих повествованиях находят свое место предания о явлениях Иисуса. Однако они отличаются от керигматических формул большей пространностью. Явления Иисуса в керигматической традиции, где первое место занимает Петр, и явления в пасхальных повествованиях, где важную роль играют

совершенно другие имена, в том числе женские, не согласуются друг с другом. Более важно то, что в пасхальных повествованиях встречаются сообщения об обнаружении пустой гробницы, отсутствующие в другой традиции. В то время как предания о явлениях первоначально восходят к Галилее, повествования о гробнице, разумеется, указывают на Иерусалим.

Пасхальные повествования Евангелий, и особенно повествования о гробнице, поднимают серьезные проблемы. Здесь встает основной вопрос: идет ли здесь речь об исторических повествованиях, по меньшей мере о повествованиях, имеющих историческое ядро, или о легендах, выражающих пасхальную веру в форме рассказов? Итак, являются ли пасхальные повествования, и в особенности рассказы о гробнице Иисуса, следствием пасхальной веры, или ее историческим исходным пунктом?

Мнения по этому вопросу расходятся. Без сомнения, распространено мнение, что пасхальная вера берет свое начало с момента обнаружения пустого гроба, и что за этим открытием следовали возвещение ангела (или ангелов), и наконец, явления самого Воскресшего. Эта точка зрения была недавно вновь обоснована с помощью историко–критических методов, прежде всего Х. фон Кампенхаузеном[307]. Ему противостоит другое мнение: пасхальные повествования были

вторичными по сравнению с пасхальной керигмой, они служили апологетическим целям и должны были показать реальность и телесность воскресения по сравнению с попытками спиритуалистической интерпретации. Более того, мы имели бы тогда здесь дело и с очень уж конкретной, и потому богословски проблематичной формой пасхальной веры. Воскресение Иисуса стало бы тогда установленным фактом и существующим в мире явлением.

Из точного анализа повествований о гробе следует: 1. Между повествованиями четырех евангелистов существуют значительные противоречия. Все четверо сообщают о женщинах у гробницы Иисуса в пасхальное утро. В то время как Мк 16:1 и Лк 24:10 называют трех женщин (правда, не одних и тех же), Мф 28:1 — только двух, а Ин 20:1 — лишь одну (в 20:2, однако читаем: «не знаем»). Различны и мотивы посещения гроба: у Мк и Лк — это стремление помазать тело, у Мф — увидеть гроб. Согласно Мк 16:8 женщины после этого ничего никому не рассказывают; у Мф 28:8 они бегут к ученикам, чтобы рассказать им об увиденном. Мф 28:2–5 и Мк 16:5 говорят об одном ангеле, явившемся женщинам, Лк 24:3 сл. — о двух, также и Ин 20:11 сл. — в рассказе о втором посещении Марии Магдалины. В отличие от синоптиков, ангел у Ин 20:13 сл. ничего не сообщает женщинам о воскресении. Эти и иные

несоединимые различия свидетельствуют о том, что события пасхального утра нельзя больше реконструировать, и что к пасхальным повествованиям подобная строго историческая форма сообщения явно не подходит.

2. Самое старое повествование, от которого зависят все остальные, представлено у Мк 16:1–8. Это явствует уже из того, что Мф и Лк только в той мере согласуются друг с другом, в какой они согласуются и с Мк; следовательно, в качестве образца в их основе, по–видимому, лежит текст Мк. Так как все остальные повествования явно зависят от Мк как от древнейшего текста, то только анализ этой перикопы может способствовать продвижению вперед. При этом выясняется, что здесь — по меньшей мере в настоящем виде — нет никакого исторического повествования[308]. Вступление начинается с определенной неправдоподобности. Желание умастить на третий день уже погребенного, обвитого в льняные пелены покойника, невозможно объяснить никакими известными обычаями, само по себе оно нелепо в климатических условиях Палестины. Уже одно то, что женщинам только по дороге приходит в голову мысль о том, что им, собственно, необходима была бы помощь для того, чтобы отвалить камень и таким образом войти в гробницу, свидетельствует о слишком большой степени непредусмотрительности. Таким образом, мы должны предположить, что речь

здесь идет не об исторических деталях, а о стилевых средствах, которые должны пробудить внимание и создать напряжение. Похоже, все явно искусно построено в расчете на решающую фразу ангела: «Он восстал, Его нет здесь. Вот место, где положили Его» (16:6). Удивительным, однако кажется то, что женщины молчат после заключительных слов ангела и никому ничего не говорят о своем переживании, хотя им и поручается сообщить ученикам, что Иисус предварит их в Галилее и что они его там увидят. Очевидно, здесь речь идет не о временном молчании, а о молчании продолжительном — а это типично Марков мотив. Итак, повествование явно выдает с разных точек зрения редакционную руку Марка.

3. Если отвлечься от редакционной переработки Марка, то тогда открывается очень древний, домарков элемент предания. В пользу почтенного возраста этой традиции свидетельствует прежде всего то наблюдение, что каждая последующая традиция — вплоть до апокрифического Евангелия Петра — все больше наделяла это повествование легендарными чертами. В противоположность этому, осторожность в использовании предания в Мк 16:1–8 говорит в пользу его древности. Легендарна (с точки зрения метода анализа форм) только керигма ангела. Однако в отрывке в первую очередь обращается внимание не на пустоту гроба; возвещается, скорее, воскресение, и только

потом указывается на гроб как на знак этой веры. Из этого следует, что этот древний элемент предания не является историческое повествование о нахождении пустой гробницы, но — знамение веры. С точки зрения истории форм эту традицию можно, пожалуй, скорее всего охарактеризовать как культовую этиологию; это значит, что в ней речь идет о повествовании, которое должно быть в основе культового празднования[309]. Кроме того, мы знаем также о почитании захоронений уважаемых мужей в тогдашней иудейской среде. Так и Иерусалимская первоначальная община могла почитать могилу Иисуса и собираться ежегодно в памятный день воскресения в пустой гробнице или около нее для культового празднования, во время которого возвещалась Благая весть о воскресении и указывалось на пустой гроб как на его знак[310].

4. Отнесение перикопы Мк 16:1–8 к категории культовой этиологии еще ничего не говорит об историчности или неисторичности лежащего в ее основе события. В данном случае существуют даже основания, говорящие в пользу того, что в этом повествовании переработаны исторические воспоминания. Важнейший аргумент в пользу его историчности следующий: столь старое, локализованное в самом Иерусалиме предание, не смогло бы там удержаться ни одного дня, если бы пустота гроба не была бы установленным фактом для всех участников событий. Однако

симптоматично то, что во всей иудейской полемике против христианской вести о воскресении этот очевидный аргумент нигде не находит себе места.

Разумеется, можно, если угодно, выдвинуть сотню других гипотез. Однако Кампенхаузен, пожалуй, прав, когда пишет: «Кто хочет рассчитывать на перекладывание из одной могилы в другую, путаницу или иные несчастные случаи, тот может, конечно, предаваться игре любой фантазии; в данном случае все возможно и ничто недоказуемо. Однако это не имеет тогда ничего общего с критическим исследованием. Если проверять то, что можно проверить, то, по–моему, нельзя обойти молчанием сообщения о самом пустом гробе, уже бывшем открытым. Многое говорит за это сообщение, и нет ничего против него, что было бы неопровержимым и определенным; таким образом, оно, вероятно, является историчным»[311]. Разумеется, с точки зрения исторической, дальше констатации очень древнего предания, которое, по всей вероятности, можно назвать историчным, дело не идет; но дальше дело не идет и в анализе других традиций.

Определение исторической достоверности в повествованиях о гробе ничего общего не имеет с доказательством воскресения. Исторически можно только предположить, что гроб был найден пустым; однако исторически ничего

нельзя сказать о том, как гроб стал пустым. Сам по себе пустой гроб является многозначным феноменом. Уже в Новом Завете имеются различные интерпретации (ср. Мф 28:11–15; Ин 20:15). Определенность достигается лишь благодаря проповеди, основанной на явлениях Иисуса. Пустой гроб не доказательство для веры, но, пожалуй, ее признак.

Итак, перед нами с самого начала имеются две различные традиции. Обе линии предания представляются очень старыми. Но они, вероятно, существовали первоначально полностью изолированно друг от друга. Марк, должно быть, первый, кто связал их друг с другом. А именно, у него ангел отсылает женщин к ученикам, и особенно к Петру, и предвещает им явления Воскресшего в Галилее: «Идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там вы Его увидите, как Он сказал вам» (16:7). Эта поначалу еще довольно внешняя связь становится впоследствии более тесной. Лука переносит явления уже в Иерусалим (24:36–49). У Иоанна связь становится еще теснее, так как, согласно ему, Воскресший является Марии Магдалине непосредственно у гроба (20:14–17). Кроме того, Иоанн сообщает о явлениях Иисуса апостолам как в Иерусалиме (20:19–23, 24–29), так и — в дополнительной главе — в Галилее (21:1–23). Таким образом, здесь окончательно объединились обе линии предания.

Повествования о гробе наложили самый глубокий отпечаток на традиционное пасхальное благочестие и представления, выражающие веру в воскресение. Если речь идет о воскресении Иисуса, то мы почти непроизвольно думаем о картинах, например, Маттиаса Грюневальда, на которых Христос выходит из гроба преображенным. Однако уже при первом взгляде на материал предания в составе Нового Завета нам становится ясно, что это представление не столь уж очевидно. Для ранней церкви главную роль играли не повествования о гробе, а свидетельства–исповедания о явлениях Воскресшего. Даже если предположить, что повествования о гробе являются очень старыми, то они все же должны были быть объединены лишь на поздней стадии с происходящим из Галилеи преданием о явлениях Воскресшего. Принимая во внимание этот материал предания, мы должны прежде всего исходить из ранних пасхальных исповеданий веры и преданий о явлениях, и на их основе попытаться классифицировать повествования о гробе. Таким образом, мы должны проделать обратный путь по сравнению с тем, который был проделан пасхальным благочестием и представлениями, выражающими веру в воскресение.

Однако этой попытке препятствуют многие трудности. Мы уже говорили о неразрешимых разногласиях между керигматической традицией и пасхальными историями. Но и в каждой из двух

традиций нет единства. Уже в 1 Кор 15 наряду с преданием, называющим Петра и Двенадцать (15:5), приводится другое, говорящее о Иакове и всех апостолах (15:7); кроме того, речь идет о явлении пятистам братьям, о котором нигде больше не говорится (15:6). Еще более разноречивы, как уже было установлено, пасхальные повествования. Изменяются число и имена женщин, число посещений гроба, число ангелов. Имеются различные швы и последующие сглаживания между отдельными повествованиями. Согласование оказывается невозможным.

Однако вопреки разногласиям все предания согласны в одном: после своей смерти Иисус явился некоторым ученикам; он оказался живым и был проповедан как восставший из мертвых. Вокруг этого центра и этого ядра вращаются все предания. Но очевидно, что речь идет о зыбком центре, о не столь легко определимом и фиксируемом ядре[312]. Различные свидетельства как будто близки к тому, чтобы выразить этот центр. Однако о подлинном центре, о самом воскресении, никогда непосредственно не сообщается; нет даже его описания. Ни один из новозаветных свидетелей не утверждает, что он видел воскресение. Эту границу перейдут лишь в поздних апокрифических Евангелиях. Канонические писания Нового Завета осознают, что прямо говорить о воскресении, как об установленном факте, невозможно.

Уже с чисто лингвистической точки зрения, в новозаветном предании о воскресении Иисуса речь идет не просто о нейтральных сообщениях, а об исповедании и свидетельствах верующих[313]. Вопрос в этих текстах заключается не только в том, что в них говорится, но и в том, что и как говорится. Содержание и форму здесь разделить непросто. Реальность воскресения неотделима от свидетельства о нем. Это означает, что в вопросе о воскресении речь идет не только о неповторимом, завершенном и установленном факте прошлого, но и о теперешней реальности, определяемой в настоящее время свидетелями. Исторические факты, в особенности пустой гроб, могут быть для веры указанием и знаком, но не доказательством воскресения. Однако намного важнее подобных «фактов» экзистенциальное доказательство достоверности, которое подтверждается свидетелями воскресения жизнью и смертью за веру.

2. Герменевтические предпосылки

Свидетельства о воскресении говорят о событии, трансцендирующем область исторически определяемого; в этом отношении они представляют собой проблему, находящуюся на границе между экзегезой и исторической наукой. Ответ на вопрос, каким образом здесь все же можно вести подлинно богословский разговор, зависит от основополагающих герменевтических установок, признается ли — и в каком смысле —

метаисторическая перспектива, и как она вписывается в сферу исторически определяемого.

В классическом богословии уделялось очень мало внимания герменевтической дискуссии по поводу свидетельств о воскресении. В основном ограничивались простой передачей свидетельства веры[314]. Поскольку это свидетельство никогда принципиально не ставилось под вопрос, то и не возникало повода размышлять о нем подобно тому, как, например, это происходило в вопросе о вочеловечении. Тем самым, однако, вера в воскресение утратила свое центральное и решающее место, засвидетельствованное в Новом Завете. В отличие от воплощения и страстей, воскресение не стало системообразующим фактором для христологии; оно более или менее служило в качестве чудесного подтверждения веры в божество Христа и в искупительное значение крестной жертвы. Эта ситуация принципиально изменилась лишь с возникновением современного критического богословия. Историко–экзегетические аспекты при этом определялись мировоззренческими, философскими и герменевтическими предпосылками.

Как правило, исторически правдивым и действительным современный человек считает то, что можно доказать с точки зрения исторической достоверности, и что, по меньшей

мере, можно в принципе определить объективно: истина есть то, что является фактом *(verum quod factum).* Исторические явления лучше познаются из взаимосвязи и по аналогии с другим явлением. Там, где это понимание реальности возводится в абсолют, нет места для реальности воскресения, необъяснимой из взаимосвязи и по аналогии с остальной реальностью. Так возникли самые различные гипотезы, «разумно» объясняющие содержание и возникновение пасхальной веры.

Самое существенное во всей современной дискуссии было уже предвосхищено во «Фрагментах Вольфенбюттельского Анонима» Г. — С.Реймаруса. В обоих фрагментах — «Об истории воскресения» и «О цели Иисуса и его учеников»[315] — содержатся аргументы, сохранившие свое значение и поныне, в особенности тот аргумент, что пасхальные истории Евангелий представляют собой сплетение неразрешимых противоречий, которые ни в коей мере не могут быть объединены в одно целое. Поэтому Реймарус считает их фантазией и выдумкой веры; они представляются ему лишь обманом учеников. Все надежды учеников Иисуса рухнули после ареста и распятия их Учителя. И тогда они вынули тело Иисуса из гроба, выдумали явления и слова Воскресшего.

От гипотезы обмана позднее отказались; она оказалась слишком грубой. Ее место заступили другие объяснения: гипотеза похищения,

гипотеза неверного опознания, гипотеза мнимой смерти, эволюционная гипотеза и знаменитая гипотеза видений. Эволюционная гипотеза[316] полагает, что вера в воскресение — «конденсация» расхожих в то время религиозных идей и ожиданий. При этом ссылаются на ветхозаветные обетования и ожидания, на эллинистические мифы и мистерии об умирающих и вновь воскресающих богах, а также на позднеиудейскую апокалиптику с ее представлениями о воскресении и экстазе. Самой распространенной и поныне влиятельной остается гипотеза видений, выдвинутая впервые Д. Ф. Штраусом[317]. Согласно ей, пасхальная вера основывается не на «объективных» явлениях, а на субъективных видениях (галлюцинациях) учеников, которые в итоге произвели целую «эпидемию видений Христа», причем один заражал другого.

Таким образом, отдельные объяснения претерпели в современную эпоху значительные изменения. Однако всех их объединяет одно: постановка вопроса о воскресении как вопроса о фактичности в описанном нами смысле. Ошибка церковной апологетики состояла в том, что она довольно необдуманно позволила себе пуститься в обсуждение подобного рода вопросов. Вместо того чтобы исправить зауженную постановку вопроса, она только ответила на поставленный вопрос по–иному. Правда, при этом апологетика смогла показать, что все названные гипотезы,

претендовавшие на объяснение пасхальной веры, на самом деле не смогли ее объяснить, и что они не были убедительными ни с точки зрения исторической экзегезы, ни с точки зрения психологии, и ни с какой-либо иной. С точки зрения позитивной, пытались доказать исторический факт воскресения, то есть настаивали на факте пустого гроба. Однако при этом дискуссия о воскресении перешла в разряд побочной и второстепенной проблемы. Конечно же, пасхальная вера не является в первую очередь верой в пустой гроб, это вера в прославленного и живого Господа.

Тем самым, весь вопрос был одновременно перенесен с богословской точки зрения в ложную перспективу. Если для Писания Пасха представляла собой центральное таинство веры, то она еще более стала теперь внешним мотивом достоверности и внешним доказательством веры. Этот подход неверен изначально. Пасха не может быть фактом, который можно приводить как доказательство веры; сама Пасха — также объект веры. Исторически определимо не само воскресение, а только вера первых свидетелей в воскресение и, при известных условиях, — пустой гроб. Но если даже предположить, что мы могли бы доказать факт пустого гроба, то это еще далеко не было бы доказательством воскресения. Факт пустого гроба многозначен. Уже в Писании этот феномен интерпретируется различно, уже там мы находим гипотезу кражи и похищения

(Мф 27:64; 28:12 сл.; Ин 20:13 сл.). Пустой гроб — это только знак на пути к вере и знак для того, кто верует.

Поворот был осуществлен лишь диалектическим богословием с его акцентом на эсхатологическом характере, выражающем и определяющем христианство в целом. Эсхатология, однако, не стала для К. Барта[318] историей конца; воскресение мертвых для него скорее описание слова Бога и его владычества. Именно о воскресении нельзя говорить как об историческом факте. Оно является исключительным и не имеющим аналогий Божьим деянием, которое, однако, происходит в пространстве и во времени и потому не может быть идеализировано, символизировано или аллегоризировано. Поэтому, хотя пустой гроб и есть только знак и вторичное определение, но определение реально незаменимое, и желающий его вычеркнуть рискует соскользнуть в докетизм.

Однако при всем том, что концепция Барта способствовала продвижению в богословии, ей недоставало герменевтической рефлексии. А она является прежде всего заслугой Р.Бультмана, который, несмотря на критику Барта в частностях, соглашался, однако с ним в том, что воскресение Иисуса не объективируемый факт. Но чтобы сделать речь о воскресении доступной, Бультман смог опереться на метод понимания, разработанный Ф. Шлейермахером и В. Дильтеем

для гуманитарных наук, в отличие от метода объяснения, используемого в естественных науках. Объяснение основано на отношении «субъект–объект»; но там, где речь идет об отношениях «субъект–субъект» и об интерпретации жизненных проявлений исторического человека, а стало быть, и об интерпретации убеждений и свидетельств веры, ничего невозможно объективно установить и доказать, но можно что–то понять только на основе личного соучастия и вживания. Догматика, рассматривающая «объективное» содержание откровения, становится теперь у Шлейермахера вероучением, изложением личного опыта и убеждения веры. Этот герменевтический метод претерпел в дальнейшем существенное развитие благодаря экзистенциальной философии М.Хайдеггера. Его прежде всего усвоил Р. Бультман, чтобы с его помощью по–новому интерпретировать также новозаветные свидетельства о воскресении. Для Бультмана важнее было не объяснить «факт» воскресения, а понять феномен воскресения в его значении *pro me.* Поэтому центральный тезис Бультмана таков: «Вера в воскресение есть не что иное, как вера в крест как в спасительное событие»[319], то есть вера в то, что крест есть эсхатологическое событие. Это возможно на основе проповеди. Поэтому Бультман мог также сказать: «Вера в церковь как в носительницу керигмы есть вера пасхальная, которая

заключается в вере, что Иисус Христос присутствует в керигме»[320].

Карл Барт облек концепцию Бультмана в формулу: Иисус воскрес в керигме. По этому поводу Бультман пишет: «Я принимаю этот тезис. Он абсолютно правилен, при условии, что он будет правильно понят. Он предполагает, что сама керигма есть эсхатологическое событие; и он означает, что Иисус действительно присутствует в керигме, что она есть его слово, настигающее слушателя в керигме… Верить в Христа, присутствующего в керигме, — вот смысл пасхальной веры»[321]. Если исходить из этого центрального тезиса, тогда все вопросы об историческом факте отпадают. Как историческое событие понятна только пасхальная вера первых учеников. Однако тогда встает вопрос: как пришли к этой пасхальной вере, как возникла пасхальная керигма? Согласно Бультману, возникновение пасхальной веры сводится для историка к видениям–переживаниям. Для веры же, напротив, «историческое событие возникновения пасхальной веры… означает самовыражение Воскресшего, Божье деяние, в котором завершается спасительное событие креста»[322]. Таким образом, само возникновение пасхальной веры является эсхатологическим событием и как таковое есть предмет веры. Для Бультмана пасхальная вера есть не просто субъективное убеждение в спасительном значении креста. Скорее, в вере с учениками и

верующими происходит «нечто». Речь идет о деянии Бога, которое как таковое, однако, не может быть исторически удостоверено.

Эта точка зрения вполне однозначна. Создается впечатление, что, по Бультману, на Пасху, в сущности, происходит что–то не с Иисусом, а с учениками. Пасха и возникновение пасхальной веры совпадают. Тем самым, Пасха не является больше событием, предшествующим вере и содержанием веры, а событием самой веры. Отсюда возникает вторая опасность. Если пасхальная вера есть вера во Христа, присутствующего в керигме церкви и действующего в нас, то тогда христология не остается только христологией, но трансформируется именно в экклезиологию. Бультман может даже говорить о пасхальной вере как о вере «в церковь как носительницу керигмы»[323]. С этого момента и начинается критика, и не только со стороны католического богословия, но и со стороны Барта, Киземана и других. По их мнению, здесь больше нет места для Христа как источника и приоритета нашей веры. В заключение остается только заметить, что сам Бультман чувствует, что со своим богословием воскресения он вступает в противоречие с Писанием, особенно с важнейшим свидетельством 1 Кор 15. Как историк, Бультман должен честно признать, что аргументация Павла, выделяющая вполне определенных исторических свидетелей,

указывает иное направление; однако он считает возможным характеризовать эту аргументацию Павла как роковую[324].

Концепция Р. Бультмана была по–разному воспринята и развита. Важнейшей — наряду с концепцией Г. Эбелинга[325] — является концепция В. Марксена[326]. Подобно Бультману, его исходная точка зрения — это различение исторического и богословского. Историческим может считаться только то, что как таковое поддается проверке. «Вера не может устанавливать исторических фактов»[327]. Следовательно, по сравнению с чисто историческим, «большее» веры находится на уровне значимости. В этих принципиальных тезисах уже ясно сказано, что воскресение Иисуса не может быть названо историческим событием. «С точки зрения исторической можно только констатировать (...), что после смерти Иисуса люди уверяли, будто они пережили опыт *(Widerfahrnis)*, который они называли видением Иисуса»[328]. От этого опыта следует отличать его интерпретацию. А именно, видение Иисуса подводит посредством силлогизма к интерпретации: Иисус воскрес[329]. Таким образом, выражение «Иисус воскрес» не историческое высказывание, а интерпретация видения. Однако подобную интерпретацию нельзя объективировать и историзировать; она простое выражение рефлексии[330].

Наряду с этой рефлективной интерпретацией видения Марксен полагает, что может определить еще одну древнюю интерпретацию, обращенную на будущее событие; эта интерпретация ориентирована не персонально, а функционально: она заключается в продолжении миссии, дела Иисуса. Поэтому воскресение, по Марксену, означает: дело Иисуса продолжается; в керигме все снова и снова совершается событие пришествия Царства Божьего. Керигма Церкви заступает теперь на место Иисуса; в ней заключается сегодня призыв Иисуса. «Но когда меня это действительно поражает, тогда я знаю: он жив»[331]. Различие между Бультманом и Марксеном заключается в том, что для Бультмана воскресение выражает эсхатологическое значение креста, в то время как Марксен отвергает эту редукцию ко кресту и делает упор на земном Христе. Пасха больше не является для Марксена центром христианской веры, а только предпосылкой того, что дело Иисуса продолжается; она не есть принципиально новое начало[332].

Мы еще остановимся на экзегетической проблематике позиции В. Марксена, особенно на недостатках его интерпретации повествований о явлениях. Здесь, где речь идет только о герменевтических предпосылках, достаточно указать на то, что понятие «опыт» в употребляемом Марксеном смысле неясно[333]. Опыт — это не смутное ощущение, которое

впоследствии интерпретируется так или иначе; он скорее событие интенциональное, содержание которого как таковое понимается изначально тем или иным образом. Разумеется, даже если такое понимание не должно быть подвергнуто рефлексии, никогда нельзя в принципе разделять опыт и его языковую интерпретацию. Действительно, новозаветные тексты постоянно говорят о вполне определенном видении, о видении Воскресшего или Господа. Если определение, что содержанием видения является Иисус, признать в полном объеме, то тогда в качестве логического следствия должно быть принято и высказывание о воскресении. Поэтому вопрос, к которому все сводится, заключается в том, представляют ли собой повествования о явлениях только формулы, обосновывающие продолжение дела Иисуса, или они выражают опыт новой реальности, обладая тем самым собственной содержательностью. Ответ на этот вопрос позволит сказать, правильно ли определил Марксен принципиальное значение Пасхи в отношении земного Иисуса.

К поставленному вопросу вновь вернулся Р. Пеш[334], следовавший за Ф.Хр. Бауром, которого он, впрочем, не упоминает, и за М. Бубером, обновившим эволюционную гипотезу. Пеш представляет тезис, выдвинутый уже А. фон Гарнаком и недавно еще раз У. Вилькенсом[335]; согласно этому тезису, формулировки и сообщения о явлениях — это формулы–

обоснования. Идя дальше В. Марксена, Пеш пытается обойтись также и без «опыта видения» и хочет видеть обоснование веры в воскресение в эсхатологическом притязании Иисуса, которое после его смерти было интерпретировано с помощью позднеиудейских представлений о похищении и воскресении. Таким образом, вера в воскресение здесь — выражение постоянной действенности эсхатологического притязания Иисуса; основа этой веры — не явления Иисуса, а он сам. Поскольку Иисус персонифицирует эсхатологическое событие Божьей любви, можно говорить о посредничестве Иисуса через самого Иисуса (В. Бройнинг). Если не принимать во внимание вопроса (на который большинство специалистов отвечает отрицательно), правильно ли тем самым Пеш интерпретирует новозаветные повествования о явлениях и позднеиудейские «параллели», возникает фундаментальная проблема: может ли быть вера в неповторимое деяние Бога (что свидетельствуется в Писании о воскресении) достаточно объяснена как результат простой рефлексии, или для этого требуется ни из чего не выводимое, данное Богом новое понимание, которое новозаветные писатели попытались выразить с помощью понятия «явление»? Не будет ли чисто дедуктивное познание умалением совершенного крестом прорыва в истории и нового начала Пасхи? Этими фундаментальными вопросами позиция Пеша ставит нас перед необходимостью

уяснить отношение между проблематикой исторической и проблематикой богословской и при этом постараться избежать как одностороннего богословия керигмы, так и историзма, а также рецидивов либерального богословия.

После Барта и Бультмана, новая фаза дискуссии была открыта прежде всего В.Панненбергом[336], с его пониманием откровения как истории. У Панненберга речь идет о значении исторической проблематики в пределах богословия. Ибо, если вера в воскресение замещает само воскресение, то такую веру едва ли уже можно отличить от субъективной уверенности. Поэтому Панненберг ищет основание веры в историческом Иисусе. Однако в отличие от В. Марксена эсхатологическое притязание Иисуса на полновластие, понимаемое Панненбергом пролептически, было бы голословным утверждением, если бы оно не было подтверждено Богом. Воскресение Иисуса Богом — это признание и подтверждение. Теперь у Панненберга все зависит от доказательства исторической реальности воскресения. Панненберг решительно противостоит идее Барта, согласно которой воскресение недоступно историческому исследованию. Согласно ему, нет никакого действительного основания утверждать, что воскресение Иисуса было реальным событием, если его как таковое нельзя исторически подтвердить. Тем самым

Панненберг возлагает на историческое исследование огромную ответственность в доказательстве и вновь придает факту пустого гроба значительный богословский вес.

Это смещение акцентов и присущее ему чрезмерное требование к историческому исследованию уже часто подвергалось критике. Правда, — и это часто упускали в критике Панненберга — и он только тогда может доказать историчность воскресения, когда рассматривает данные предания «в свете эсхатологической надежды на воскресение мертвых»[337]. Таким образом, Панненберг помещает историческую проблематику в широкую герменевтическую перспективу и обращает принципиальное внимание на взаимозависимость между фактом и интерпретацией; он рассчитывает на решение, которое находится для веры за пределами представляемых исторических фактов и растворения в простом значении. С этим намерением следует согласиться в принципе, даже если Панненберг фактически все же предъявляет высокие требования к историческому методу и, пожалуй, придает факту пустого гроба значение, которое ему нельзя приписать в рамках новозаветных свидетельств.

Современное католическое богословие обычно ищет решение проблемы с помощью категории знака. Сами по себе исторические события либо ничего не говорят, либо многозначны; они будут

ясными и определенными в большем смысловом контексте. Но напротив, интерпретирующие слова остаются пустыми и безосновательными, если они не интерпретируют реально происходящего, и тем самым и вследствие этого не находят подтверждения. Поэтому следует говорить не об историческом доказательстве, а о знаке. В этом смысле пустой гроб — это знак, который должен исключать всякого рода докетизм. Таким образом, в отношении воскресения в особенности применимо то, что в целом было сказано об откровении на II Ватиканском соборе: «Домостроительство откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, исполненные Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и знаменуют тайну, в них содержащуюся»[338].

После этого фундаментального разъяснения отношения между герменевтической и исторической проблематикой остается вопрос о соответствующей данной проблеме герменевтической перспективе. Само собой разумеется, что такие антропологические рассуждения будут отвергнуты изначально диалектическим богословием К.Барта как неправильные, так как с точки зрения человека нет никакой непрерывной взаимосвязи между смертью и жизнью; всякая непрерывность и

идентичность имеет свое единственное основание в верности Бога своему творению. Однако именно эта мысль о верности, связующей Бога с его творением, не позволяет понимать воскресение как чистое «творение из ничего» *(creatio ex nihilo).* В своей верности Бог пробуждает надежды, которые он сам вложил в свои создания. Таким образом, в рамках самой богословской концепции Барта можно говорить о правоте антропологической и герменевтической проблематики, и понимать антропологические структуры как грамматику, которой Бог необъяснимо пользуется по–новому. Иначе, чем в человеческих понятиях и представлениях, откровение как откровение для людей вообще невозможно.

По существу, следует назвать четыре различных варианта антропологического подхода к вере в воскресение. К. Ранер[339], а вслед за ним Л. Борос[340] и X. Эберт[341], исходят из феноменологии человеческой свободы, которая в основном имеет тенденцию к абсолютному и окончательному и, таким образом, завершается в вечности. Вечная жизнь есть завершаемое Богом деяние человеческой свободы. То же самое хочет показать Й. Ратцингер[342] при помощи феноменологии любви, которая сильнее смерти. По Г. Марселю, любить человека — значит сказать: ты не умрешь[343]. Вновь, но по–другому, пытается исходить из феноменологии надежды В. Панненберг[344]. Согласно ему, к существу

человека вопреки смерти принадлежит надежда, и это бесконечное определение человека является содержанием образа и символа воскресения из мертвых. Наконец, Ю. Мольтман[345], содержательно конкретизируя концепцию Панненберга в духе М. Хоркхаймера, исходит из надежды на справедливость. Смысл человеческого существования обеспечен лишь тогда, когда убийца в конце не торжествует над жертвой. Согласно ему, мысль о всеобщем воскресении мертвых в позднеиудейской апокалиптике логически родилась из доведенной до конца идеи о непреодолимо побеждающей справедливости Бога. Тем самым, проблематика воскресения оказывается в связи с проблемой теодицеи; таким образом, речь идет о бытии Бога в аспекте антропологической проблематики, о его справедливости и верности в истории страданий мира.

Исходя из различных феноменов, все эти концепции приходят к одному и тому же результату: *Вопрос о смысле человека неразрешим в пределах только одной истории; он разрешается лишь эсхатологически. Поэтому во всех фундаментальных проявлениях своего бытия человек движим вопросом о жизни и ее окончательном смысле. Ответ, правда, возможен лишь в конце истории. Сейчас человек может только вслушиваться и всматриваться в историю и распознавать, существуют ли для него знаки, в которых этот конец знаменуется или совершается*

уже в предвосхищающих его событиях. В пределах истории эти знаки всегда будут многозначными; ясными они будут только в верующем предвосхищении конца истории, и наоборот — это предвосхищение снова и снова должно находить свое подтверждение в истории. Только в этой всеобъемлющей перспективе могут быть осмысленно поняты также события первоначальной церкви и позднейшей церковной традиции.

3. Богословское обоснование

Для подтверждения своего свидетельства первые свидетели воскресения ссылаются на явления Воскресшего. Уже древняя формула веры в 1 Кор 15:3–5 говорит о явлении Петру и о последующем явлении Двенадцати. Кроме того, Петр играет исключительную роль в пасхальных событиях (Лк 24:34; Мк 16:7; Ин 21:15–19). Очевидно, что Петр — первый свидетель воскресения. Таким образом, ему положено быть первым в вере *(primatus fidei),* на основе чего он является объединяющим центром *(centrum unitatis)* церкви. Удивительно, однако, что параллельно Петру и Двенадцати двумя строфами позже называются Иаков и другие апостолы. Начиная с А. фон Гарнака, это привело к предположению, что в 1 Кор 15:3–7 отражается история отношений по управлению в Иерусалимской общине[346]. Первоначально там были Двенадцать, представителем которых был Петр; это был управляющий орган, руководство

которым позднее было воспринято Иаковом. Из этого следовало, что упоминание явлений Воскресшего имело функцию признания в церкви законности авторитета определенных личностей. Таким образом, речь идет о формулах легитимации. Тем самым выражено нечто правильное и важное: явления обосновывают апостольское служение и всегда содержат в себе мотив посланничества. Истина и реальность Пасхи встречается нам не иначе, как в свидетельстве апостолов. Вера во Христа есть истина свидетельства, основной закон которой точно выражен в Рим 10:14, 15,17: «Как им уверовать в Того, о Ком не слышали? И как им услышать без проповедующего? И как им проповедать, не будучи посланными? (...) Итак, вера — от проповеди».

Вопрос, однако, состоит в том, можно ли изолировать мотив посланничества, можно ли интерпретировать пасхальные явления чисто функционально, и можно ли противопоставлять эту функциональную интерпретацию интерпретации персональной, касающейся личности Иисуса Христа. Для ответа на этот вопрос требуется тщательно исследовать новозаветное словоупотребление. Решающим термином, встречающимся в 1 Кор 15:3–8 и в Лк 24:34, является слово ώφθη (ср. также Деян 9:17; 13:31; 26:16). Это ώφθη можно перевести трояким образом. 1. Пассивно: его видели; активность принадлежит здесь ученикам. 2. Пассивная

форма в описании действия Бога: он был показан, он был явлен; активность здесь принадлежит Богу. 3. В форме медиального залога: он дал себя показать, он явился; активность принадлежит здесь самому Христу.

Принимаются в расчет только второе и третье значения, так как в Ветхом Завете слово ώφθη служит устойчивым понятием для описания теофаний (ср. Быт 12:7; 17:1; 18:1; 26:2 и др.). Явления Воскресшего описаны по модели теофаний; таким образом, согласно пониманию авторов Нового Завета, речь идет о процессах откровения, во время которых вступают в общение с самим Богом. Поэтому Новый Завет и может говорить о том, что Бог дал являться Воскресшему (Деян 10:40). Так понимаемое явление по своей сути не является объектом и определено «диалектикой представления»[347]. Бог открывается именно как Бог сокровенный (ср. Ис 45:15). Откровение Бога — это не объяснение, а откровение его сокровенности и таинственности.

Это наблюдение открывает еще больше возможностей для интерпретации. Дальше всех идет В. Марксен. Он говорит об опыте видения. Ссылаясь на Гал 1:15 сл., 1 Кор 9:1, он утверждает, что в них ни разу не говорится о видении Воскресшего, а лишь о видении Иисуса как Господа, как Сына. Таким образом, мы должны исходить не из явлений Воскресшего, а

из опыта видения, интерпретируемого на основе силлогизма с помощью воскресения. Таким образом, «воскресение Иисуса» является интерпретацией опыта видения. Однако против этого тезиса говорят не только веские герменевтические, но и историко–экзегетические аргументы. А именно, с точки зрения экзегезы можно показать, что в Гал 1:15 сл. речь идет не о видении, а об откровении Прославленного; но в Первом послании к Коринфянам 9:1 говорится о видении Иисуса как Господа (Κύριος). Соответственно, формула ώφθη нигде не встречается изолированно, но всегда в сочетании с формулой ήγέρον или έγήρεται = он был воздвигнут. Из этого контекста нельзя вырывать слово ώφθη и изолированно делать его исходным пунктом какой–либо теории. Следовательно, мы должны исходить из того, что ученики видели воскресшего Господа. Но что это значит?

О смысле высказываний о явлениях существует конфликт интерпретаций между К.Х. Ренгсторфом[348] и В. Михаэлисом[349]. Ренгсторф исходит из того, что сам Бог является действующим субъектом; однако он отмечает фактор зрительного восприятия. Отсюда его толкование: Бог сделал Иисуса доступным зрительному восприятию человека. По–иному трактует Михаэлис: исходя из того факта, что речь идет об устойчиво фиксированной терминологии откровения, он делает вывод, что вопрос о способе этого откровения в

значительной мере снят или подлежит богословской оценке. Согласно ему, акцент ставится не на чувственном восприятии — так как речь идет не о процессе видения, — а о процессе откровения. К. Леман[350] справедливо подчеркивает, что на уровне этой альтернативы вопрос совсем не решается. Действительно, против Ренгсторфа следует отметить, что в пасхальных явлениях Новый Завет далек от всякого визионерства; никогда не говорится о «видениях», о дневных и ночных сновидениях, об экстатических восторгах и т.д. Это молчание примечательно и характерно. Поэтому как категория субъективного, так и введенная прежде всего Х.Грассом[351] категория объективного видения, явно недостаточны. С другой стороны, против Михаэлиса можно сказать, что здесь речь не идет о плененности посредством анонимной, исполненной священного трепета трансценденции. Речь идет о совершенно определенном откровении, об откровении распятого Иисуса как воскресшего и прославленного (вознесенного) Господа. Очевидно, что речь идет о абсолютно личном событии, которое, согласно Флп 3:12, заключается в том, чтобы быть захваченным Христом.

Как это следует понимать точнее, видно из Гал 1:12, 16. Там Павел, используя апокалиптическую терминологию, говорит о ἁποκαλύψις Ἰησοῦ Χρίστου. Таким образом, в

явлениях речь идет об эсхатологических событиях, точнее, о предвосхищении окончательного эсхатологического откровения, которое подобает одному Богу. Поэтому в Гал 1:15 сл. говорится о том, что «Бог благоволил... открыть Сына Своего во мне». Еще выразительнее говорится во 2 Кор 4:6: «Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы, есть Тот, Кто воссиял в сердцах наших к нашему просвещению познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». *Итак, Бог есть тот, кто открывает, и то, что он открывает, есть его собственная слава. Но он открывает свою славу в лице Иисуса Христа. Таким образом, прежде распятый «видим» во славе (doxa) Божьей, или слава Божья есть прославление распятого. То, что открывается свидетелям, является Славой Божьей, его богобытием, которое проявляется именно в том, что Бог отождествляет себя с распятым и воскрешает его из смерти к жизни.*

К аналогичному выводу приводит анализ явлений, о которых повествуют Евангелия. Здесь Воскресший приветствует и благословляет, призывает, говорит и наставляет, утешает, дает указания и посылает с миссией, основывает новую общину. Сначала ученики реагируют с растерянностью, страхом, непризнанием, сомнением, неверием; Воскресший должен сначала «завоевать» их. К этому завоеванию в вере принадлежит момент посланничества и наделения полномочиями, что замечательнее

всего описано в Мф 28:16–20. Здесь есть нечто от сияния божественной власти *(exousia),* от неприступного величия и тайны явления Воскресшего. Согласно другим повествованиям, он является, будучи неузнанным (Лк 24:31; Ин 20:11 сл.). Его невозможно уловить в его явлении; он является, удаляясь; он приходит как уходящий. Он удаляется в измерение Бога.

Трудности для этой интерпретации представляют различные тексты, в которых говорится о прикосновении к Воскресшему и о совместных с ним трапезах (ср. Лк 24:38 сл.; Ин 20:26 сл.). На первый взгляд, свидетельства кажутся слишком резкими, находящимися на грани богословски возможного и рискующими стать обоснованием «массовой» пасхальной веры. Однако за этим кроется, по–видимому, двоякое намерение: во–первых, говорится о доказательстве тождественности между Воскресшим и распятым; Воскресший узнается по следам от ран. Во–вторых, речь идет об апологетическом мотиве; должен быть отвергнут односторонний спиритуализм и подчеркнута телесность воскресения. Однако Иоанн заметил, что его стиль может вызвать ложное толкование; поэтому его свидетельство заключается фразой: «Блаженны не видевшие и поверившие» (20:29). Этим заключительным замечанием все представляется еще раз в верном свете и говорится, что эти тексты следует

интерпретировать с целью выражения их содержания: обоснования пасхальной *веры.*

Подводя итоги, можно сказать:

1. *В явлениях речь идет не об объективно фиксируемых событиях. К ним нельзя относиться с точки зрения нейтрального наблюдателя на расстоянии. Речь идет о полной захваченности Иисусом, о затронутости и плененности им, о пробуждении веры. В явлениях Иисус окончательно обретает значимость и признание в вере учеников.* Однако при этом было бы ошибкой понимать это событие таким образом, что вера первых свидетелей веры будто бы была облегчена каким–то чудесным образом, и что они словно были «сбиты с ног» и поставлены на колени. Такое понимание сводилось бы гротескным образом к тому, что те, кто первыми проповедовали веру, сами не верили, ибо они были освобождены от веры видением Иисуса. Итак, следует исходить из того, что речь шла о видении верою[352]. Точнее можно было бы сказать: дело шло об опыте веры. Будучи опытом веры, «явления» не были, однако, простыми переживаниями веры, то есть выражением веры. Речь шла о встречах с присутствующим в Духе Христом. Не вера обосновывает реальность воскресения, а реальность Воскресшего, в Духе убеждающая учеников, становится обоснованием веры. Поэтому следует проводить различие

между возникновением пасхальной веры и сутью этой веры, самим воскресением Иисуса.

2. *Встреча с воскресшим Господом характеризуется в Новом Завете как встреча с Богом и познание Бога. То, что открылось ученикам, было реальностью Царства Божьего, окончательно пришедшего в Иисусе Христе через его смерть, сиянием Славы Божьей в лике Распятого. В явлениях говорится об эсхатологическом самооткровении Бога. Оно есть подлинная суть пасхальной веры и веры вообще; говоря по–иному, вера означает: полагать только Бога основой и целью жизни, предоставлять Богу быть Богом, только ему воздавать хвалу. Основой подобной веры никогда не могут быть отдельные факты или доказательства, а лишь вызывающая доверие человека верность/праведность самого Бога. В этом смысле можно сказать, что Иисус из Назарета, как свидетель веры, стал через эти «явления» основой веры.*

3. *Пасхальный опыт веры первых учеников выявляет основные структуры веры; эта вера показывает, что она определяет бытие христианина в целом. Однако она также существенно отличается от нашей веры тем, что передана через опыт первых свидетелей и их традицию. Основанием нашей веры являются апостольские свидетельства.* Начало никогда не тождественно только первому пункту в ряду последующих временных пунктов; начало

содержит в себе последующее, оно — вечно непостижимый закон, подчиняющий себе все последующее. Начало трансцендирует и делает имманентными вытекающие из него временные моменты; тем самым, в отличие от них, начало имеет не только совсем иную количественную, но и иную качественную структуру, и поэтому никогда не может быть адекватно постигнуто познанием[353]. Эти общие размышления о сущности начала означают применительно к нашей проблеме, что для нас невозможно адекватное понимание переданной через традицию веры, и что поэтому пасхальные явления, как начало этой веры, мы можем понять только по аналогии. Мы должны придерживаться того взгляда, что в них речь шла о личной встрече со Христом. При этом решающий вопрос — не то, что тогда «объективно» случилось, а то, готовы ли мы, подобно первым ученикам, дать Иисусу Христу овладеть собою.

Если пасхальная вера и, тем самым, вера во Христа основывается на свидетельстве апостолов, то тогда он доступен не иначе как через апостольское свидетельство, которое будет продолжаться в Церкви, как в сообществе верующих. Только в этом свидетельстве и через него прославленный Христос реально присутствует в истории в своем Духе, ибо историческая реальность никогда не бывает независимой от того, что о ней известно в истории. В этом смысле — но, правда, только в

этом смысле — можно сказать, что Иисус воскрес в керигме. Он остается реальностью в истории через свидетельство апостольской Церкви.

Глава VII. Содержание веры в воскресение Иисуса

1. Воскресение Иисуса как проявление эсхатологического могущества Бога

Для того чтобы охарактеризовать воскресение Иисуса, Писание использует два понятия[354]: переходный глагол ἐγείρειν в активной и в пассивной форме означает «пробуждать», а переходный и одновременно непереходный глагол ἀναστηναι — «воскресить» или «воскреснуть». В обоих случаях подразумевается метафора, сравнение с выражениями «быть разбуженным» или «пробудиться». Необходимо осознать этот образный характер высказывания о воскресении; для нас, еще находящихся по эту сторону смерти, подразумеваемая реальность сокрыта от непосредственного видения и выражения; мы можем говорить не иначе как образами и притчами. Употребление обоих понятий в переносном значении встречается уже в эллинизме и иудаизме. Они обозначают или пробуждение умерших, возвращающее к земной жизни, или эсхатологическое всеобщее пробуждение умерших, ожидавшееся в позднем иудаизме. Поэтому, если в Новом Завете говорится о пробуждении Иисуса, то тем самым

имеется в виду, что с Иисуса начались эсхатологические события. Иисус — первый из воскресших (Деян 26:23; 1 Кор 15:20 сл.; Кол 1:18). Тем самым воскресение Иисуса помещается в перспективу эсхатологической надежды и характеризуется как эсхатологическое событие. Соответственно, его воскресение не означает возвращения к прежней жизни. Он не возвращается к тлению (Деян 13:34). «Христос, восстав из мертвых, больше не умирает... а что живет, то живет Богу» (Рим 6:9 сл.). Воскресение — это не возобновление прежней жизни, но начало нового творения (1 Кор 15:42 сл.).

Выраженная в позднем иудаизме надежда на всеобщее воскресение мертвых в конце времен — не позднее дополнение и чуждый вклад в ветхозаветную веру. Источник этой надежды — вера в Яхве как Владыку жизни и смерти; он все держит в своей руке, ему все принадлежит и ему можно безусловно доверять, даже и после смерти. «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит» (1 Цар 2:6; ср. Втор 32:39). Поэтому Иов в состоянии крайней нужды может сказать: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19:25 сл.). Соответственно, иудейская молитва Шмонеэсре может непосредственно определять Бога как «Бога, животворящего мертвых». Павел

повторяет эту формулу многократно (Рим 4:17; 2 Кор 1:9). Воскресение — настолько деяние Бога и столь характерно для него, что оно непосредственно может служить для характеристики Бога.

В этом смысле Новый Завет очень редко говорит о воскресении Иисуса в активной форме (1 Фес 4:14; Лк 24:7; Ин 20:9), но часто в пассивной, эвфемистически описывая действия Бога по воскресению Иисуса (Мк 16:6 пар.; Лк 24:34; Ин 21:14; Рим 4:25; 6:4, 9; 7:4; 8:34; 1 Кор 15:4, 12 сл., 16 сл., 20; 2 Тим 2:8). Во многих местах воскресение Иисуса непосредственно приписывается Богу (ср. 1 Кор 6:14; Рим 10:9; 1 Кор 15:15 и др.). Это прежде всего происходит в антитетических формулировках Деяний Апостолов: «Начальника жизни убили, Его, Которого Бог воздвиг из мертвых» (3:15; ср. 2:23 сл.; 5:30 и др.). Таким образом, воскресение Иисуса — проявление могущества Бога, действие «безмерного величия силы Его» (Еф 1:19 сл.; ср. Кол 2:12), его славы (Рим 6:4) и его Духа (Рим 8:11; 1 Петр 3:18). Формула «Бог, воскресивший Иисуса из мертвых» (Рим 4:24; 8:11; 2 Кор 4:14; Гал 1:1; Еф 1:20; Кол 2:12) становится в Новом Завете прямо–таки наименованием Бога и его почетным титулом. *Воскресение Иисуса есть не только решающее эсхатологическое деяние Бога, но и его эсхатологическое самооткровение; в нем предельно и окончательно обнаруживается, кто есть Бог: это тот, чья власть охватывает жизнь и*

смерть, бытие и небытие; он есть любовь и верность, сила новой жизни, на которого поэтому можно положиться даже в крушении всех возможностей человека. Воскресение Иисуса есть откровение и осуществление возвещенного им Царства Божьего. В воскресении Иисуса из мертвых Бог доказал свою верность в любви и отождествил себя с Иисусом и его делом.

Тем самым, вера в воскресение Иисуса Христа в целом основывается на фундаментальнейшем исповедании веры, на вере в творческую возможность и верность Бога. В конечном счете она основывается на вере в богобытие Бога. И наоборот, можно также сказать, что бытие Бога окончательно проявляется лишь в воскресении Иисуса. Решение в пользу или против пасхальной веры зависит не от каких–то чудесных событий, а от готовности видеть реальность от Бога и довериться этому Богу в жизни и смерти. Таким образом, в принятии решения речь идет о том, можно ли жить, исходя из себя самого и собственных возможностей, или же иметь мужество жить Тем, кто безусловно свободен, самим Богом. Пасхальная вера доверяет Богу в том, что его возможности выше существующей реальности и даже смерти, и она рискует довериться этому Богу в жизни и смерти. Тем самым, пасхальная весть есть противодействие всякому закрытому в себе мировоззрению, которое полностью полагается на себя самого и не оставляет места для непредвиденно новых,

творческих возможностей Бога. Вера в воскресение — это не исправление отдельных сторон данной картины мира; она не нарушает закономерности природы в ее отдельных моментах, она, скорее, ставит картину мира под сомнение. Речь идет об основополагающем решении об устроении и смысле здесь–бытия вообще. Если так понимать веру в воскресение, то вместе с ней ставится вопрос и о вере в целом. Христианская вера, которая не была бы верой в воскресение, была бы пустым звуком. *Итак, пасхальная вера — это не добавление к вере в Бога и в Иисуса Христа; она есть итог и суть этой веры.*

2. Воскресение Иисуса как вознесение

Воскресение Иисуса есть окончательное подтверждение личности и дела Иисуса. Оно означает не только завершенность его вести и его дела, но и завершенность его личности. Однако что это означает? Только ли то, что в личности и в образе жизни Иисуса мы находим совершенную модель человека? Итак, является ли весть о воскресении обоснованием человеческого поведения, определяемого радикальной свободой Бога и человека, в основе которой — вера и любовь? Или, более того, означает ли вера в воскресение, как говорит традиционное представление, что Иисус не умер, но жив? Однако тогда тут же возникают вопросы

об историчности и телесном характере воскресения, о состоянии Преображенного.

Чтобы представить христологическое измерение воскресения, мы будем исходить из анализа древней формулы исповедания 1 Кор 15:3–5. Это исповедание состоит из двух параллельных строф, каждая из которых имеет два стиха:

«Христос умер за грехи наши по Писаниям,
и… Он был погребен,
и… Он был воздвигнут в третий день по Писаниям,
и… Он явился Кифе, потом — Двенадцати».

На основе параллельного построения обеих строф возможно интерпретировать вторую строфу в соответствии с первой. В первой строфе приводится сначала историческое свидетельство («Христос умер»), затем этому историческому событию придается сотериологическое значение («за наши грехи»), которое понимается как исполнение ветхозаветного обетования («по Писаниям»); второй стих («Он был погребен») выполняет функцию утверждения, ибо, согласно иудейскому пониманию, погребение является завершением и подтверждением смерти. Если перенести эту схему на вторую строфу, то оказывается, что в повествовании о воскресении речь должна идти об историческом событии,

сотериологический смысл которого выражается с помощью теологумена о третьем дне, снова подтверждаемого «доказательством Писания»; явления Петру и Двенадцати служат подтверждением истории спасения.

Прежде всего необходимо выяснить, насколько выражение «в третий день» имеет больше сотериологическое, чем историческое значение[355]. При этом не должно быть исключено, что за этим первоначально стоял также исторический факт — либо обнаружение пустого гроба, либо первое явление на третий день. Однако тот факт, что историческое свидетельство по меньшей мере вторично, выражается уже в том, что вместо выражения «в третий день» встречаются также и другие: «через три дня» или «после третьего дня». Важнее, однако, факт раввинистического теологумена, согласно которому Яхве не оставляет в беде израильтян или праведников больше трех дней. Этот теологумен основывается на тексте из Ос 6:2: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить перед лицом Его». Можно сослаться также на легенду, согласно которой Иона находился три дня и три ночи во чреве рыбы (Ион 2:1). Таким образом, «третий день» выражает следующее: воскрешая Иисуса, Яхве принимает решительные меры для освобождения своего Праведника; воскресение Иисуса — это событие спасения, благодаря которому исполняется Писание. Оно

стало решающим поворотом в истории спасения, окончательным доказательством верности, справедливости и любви Бога.

Итак, если третий день в первую очередь должен быть понят не как календарный, хронологический факт, а как выражение глубокого значения воскресения Иисуса в истории спасения, то это не означает, что самому событию воскресения можно отказать в значимости. Дело заключается в том, чтобы с помощью теологумена о третьем дне выразить и подчеркнуть спасительную важность реального события и то, что Бог в реальной исторической ситуации предельной безысходности осуществил активное вмешательство. Таким образом, в теологумене о третьем дне речь идет об историчности спасения, об истории как спасении. Тем самым мы стоим перед решающим вопросом об историчности самого воскресения. Разумеется, ответ на этот вопрос в значительной степени зависит от того, что понимать под историчностью. В самом начале было отмечено, что речь идет не об исторически установимом факте в смысле общего объективно–нейтрального, подлежащего проверке факта. Между тем прояснилась и суть этого утверждения: воскресение Иисуса — исключительное и не имеющее аналогий Божье деяние, которое как таковое не является фактом в ряду других фактов. И все же — что очевидно из взаимосвязи первой и второй строф 1 Кор

15:3–5 — это Божье деяние происходит не в какой–то «метаистории», потусторонней человеческой истории, а совершается в личности распятого и погребенного. *Воскресение имеет свое историческое завершение в Иисусе из Назарета, распятом и погребенном, который предохраняет его (воскресение) от того, чтобы быть чистым событием веры. Однако неразрывная связь между распятием и воскресением и их равенство имеют основание только в верности завету Бога–Творца. Это избавляет воскресение Иисуса от всякого соотнесения и аналогии с иным событием и означает, что в истории начался новый эон.*

Глубину богословского измерения этого события Писание в особенности выражает понятиями «возвышать» или «возносить», «возвышение» или «вознесение»[356]. В допавловом гимне Христу из Послания к Филиппинцам[357] (2:9) вместо воскресения говорится о возношении; такое понимание находит отражение во многих местах Нового Завета (Лк 24:26; Еф 4:8 сл.; 1 Тим 3:16; Евр 12:2; 2 Петр 1:11; Откр 5:6). В других местах вознесение является непосредственным следствием воскресения и непосредственно сопутствует ему, как например, в христологии двух ступеней в Рим 1:3 сл. (ср. также Откр 5:30 сл.; 1 Фес 1:10; Еф 1:20 сл.; 1 Петр 1:21; 3:22 и др.). Воскресший жив для Бога (Рим 6:9 сл.). Поэтому в Мф 28:16 сл. — единственном сообщении этого Евангелия о явлении Иисуса —

Воскресший является как вознесенный и наделенный полнотой божественной власти. Яснее и выразительнее всего связь между крестом, воскресением, вознесением и посыланием Духа обнаруживается в Евангелии от Иоанна. «Возвышение» или «вознесение» имеет в четвертом Евангелии[358] двойной смысл, подразумевающий как возношение на крест, так и вознесение к Отцу (Ин 3:14; 8:28; 12:32), то есть прославление (7:39; 12:16 и др.). Послушание до крестной смерти как суть бытия Иисуса (4:34; 5:30) и как самопожертвование Иисуса Отцу — это одновременно переход к Отцу (13:1) и вхождение в вечную славу (17:5, 23 сл.). Поэтому Воскресший является Марии Магдалине как направляющийся к Отцу, как удаляющийся к нему. Вознесенному однажды на крест и к Отцу дана всякая власть, он может все привлечь к себе (12:32). Поэтому Воскресший уже в вечер Пасхи дает ученикам Святого Духа, через которого он приобщает их к полноте своей власти (20:22). Пожалуй, это самое величественное пасхальное богословие, которое можно себе представить: Иисус, умирая, предает себя в послушании воле Отца; Отец так принимает это послушание, что самопожертвование Иисуса достигает своей цели, принимается Богом и означает его вознесение. Страстная пятница, Пасха, вознесение и пятидесятница составляют единую неделимую мистерию, Пасху Господню *(Pascha Domini),* переход Иисуса через смерть к жизни,

через который он и нам открывает новую жизнь в Святом Духе.

Это единство воскресения и вознесения, засвидетельствованное почти во всех новозаветных писаниях, кажется нарушенным Лукою[359], который «вставляет» между воскресением и вознесением период в сорок дней. Кроме того, кажется, что Лк — в отличие от остальных текстов Нового Завета — изображает вознесение как исчезновение Иисуса, воспринимаемое со стороны (ср. Деян 1:9 сл.). Эти тексты в значительной мере наложили свой отпечаток на общепринятые религиозные представления. Однако следует отметить, что под 40 днями у Луки подразумевается не точная историческая дата, а круглое число. Число 40 считается священным (странствие израильтян по пустыне; пребывание Иисуса в пустыне). Собственно говоря, 40 — это единственное число, имеющееся в распоряжении для обозначения продолжительного отрезка времени. Таким образом, речь идет о времени, длящемся долго, особенно о значительном по важности святом времени. Это то время, когда Воскресший являлся ученикам.

«Сообщение» Луки о вознесении соответственно оказывается в рамках повествования о пасхальном явлении. Поэтому в Деян 1:3 также определенно говорится о «видении». Как и в повествовании о гробе, здесь тоже появляется

ангел, разъясняющий случившееся. Эти параллели доказывают, что повествование о вознесении у Луки — повествование пасхальное. Кроме того, у Луки говорится о явлении Христа на небе (Деян 10:40; 13:30); и, согласно Луке, Иисус вошел через свое воскресение в свою славу (Лк 24:26; ср. 23:42 сл.). В своем повествовании о вознесении Лука наглядно выражает то же самое с помощью символа облака. Облако, на котором Иисус удаляется от взора удивленных учеников, не метеорологическое явление, а богословский символ. Уже в Ветхом Завете облако сопутствует Богу и является знаком его всемогущего присутствия. Таким образом, в нашем повествовании облако означает не что иное, как то, что Иисус был принят в обитель Божьей славы и Божьей жизни, и что он в новом смысле причислен Богом к своим. Так повествование о вознесении оказывается последним пасхальным повествованием. Согласно Луке, 40 дней служат функцией соединения времени Иисуса со временем Церкви; здесь обе эпохи «перехлестываются»; итак, речь здесь идет об идее непрерывности между Иисусом и Церковью, которую Лука может выразить только таким образом. Вознесение оказывается последним пасхальным явлением и одновременно началом Церкви.

Идея вознесения для нашего сознания сегодня совершенно не органична. Совсем по–иному это было в позднем иудаизме. Э. Швайцер доказал,

что там представление о страдающем и вознесенном праведнике играло большую роль[360]. Илия, Енох и другие праведники переносятся на небо, чтобы там — подобно Баруху — быть сохраненными как свидетели до последнего Суда; подобным же образом возвращение Илии ожидалось в конце времен (Мф 11:14; 16:14; 17:10). Вознесение (или удаление) являлось в позднем иудаизме единственной категорией, которая в состоянии была выразить, что земной человек вновь будет играть роль в эсхатологических событиях. Таким образом, вознесение — это общеупотребительная категория, с помощью которой пытались выразить эсхатологическое значение человека.

Поэтому самые ранние высказывания о вознесении Иисуса также явно относятся к эсхатологическому контексту: Иисус вознесен на определенное (короткое) время, чтобы затем явиться с небес как эсхатологический Мессия и вновь прийти как таковой (1 Фес 1:10; Деян 3:20 сл.)[361]. Таким образом, эти высказывания должны выразить следующее: в этом Иисусе из Назарета, который был распят и пребывает у Бога, решается эсхатологическая судьба; кто признает его уже сейчас, будет спасен на Суде. Кто сторонник Иисуса Христа в вере, будущее того в безопасности, он должен надеяться и доверять. «Кто осудит? Христос Иисус, умерший, но и восставший? Он, Который пребывает по правую сторону Бога? Он, Который и

ходатайствует за нас? Кто нас отлучит от любви Христовой: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?» (Рим 8:34 сл.).

Тем самым становится ясным второй, впоследствии все более разрабатываемый аспект идеи вознесения. Если реальное исповедание веры в Иисуса Христа является столь решительным, то его господство не может больше рассматриваться просто как будущее, оно должно быть скорее настоящим. Первоначальное представление о господстве только в будущем сменяется теперь представлением о господстве в настоящем. Это не принципиальный прорыв, ибо и древняя концепция видела свою цель в реальном исповедании веры в Иисуса Христа, которое будет подтверждено только во время его пришествия. Даже если при этом акцент несколько смещается, от эсхатологического аспекта отказаться будет все же не так легко (ср. 2 Тим 4:1–18; 1 Кор 15:24 сл.). Идея реального установления власти развивается прежде всего на основе текстов псалмов; при этом особую роль играет Пс 110/109:1: «Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (ср. Мк 14:62 пар.; 16:19; Деян 2:23; Еф 1:20; Евр 1:3–13; 8:1; 10:12 сл.). Таким образом, вознесение означает небесную интронизацию и введение в божественные достоинство и власть. Будучи вознесенным, Иисус сопричастен власти (Рим 1:3 сл.; 1 Кор 5:4; 2 Кор 12:9; Флп 3:10; Еф

1:20 сл.; 1 Петр 3:22) и к славе (δόξα) Бога (Флп 3:21; 2 Кор 4:4; 1 Петр 1:21). В этой «властной позиции» он ходатайствует за нас перед Отцом (Рим 8:34) и спасает нас во время грядущего Божьего Суда (Рим 5:9 сл.). Согласно Евангелию от Иоанна, Воскресший входит в союз вечной любви с Отцом (17:23). Короче говоря: воскресение и вознесение означают, что Иисус полностью и навсегда живет для Бога (Рим 6:9 сл.). *Итак, возвышение по правую сторону Бога означает не удаление в потусторонний мир, а бытие Иисуса у Бога, бытие в измерении Бога, в его власти и славе. Возвышение означает тем самым не удаленность от мира, а новый способ бытия среди нас; отныне Иисус пребывает с нами по образу Божьему и как Богом посланный. Образно выражаясь, он является нашим ходатаем перед Богом: он всегда ходатайствует за нас (semper interpellans pro nobis)* (Евр 7:25)[362].

Подводя итог, можно определить воскресение Иисуса как внутреннее единство исторического и эсхатологически–богословского события. Свое историческое измерение воскресение Иисуса получает в том, что оно совершается с распятым Иисусом из Назарета.

Воскресение означает, что крест, с точки зрения человеческой обозначающий конец, излом, бесчестие, это одновременно и проявление силы Божьей, и поэтому новое начало и основа надежды. Воскресение означает, что послушание

Иисуса действительно получает место там, куда оно устремлено — у Бога, и что Бог принимает его, принимая к себе Иисуса. *Воскресение есть завершенный и завершающий итог смерти на кресте. Поэтому после жизни и страданий Иисуса оно не является отдельным событием, а оно есть то, что глубочайшим образом происходит в смерти Иисуса: действенная и перенесенная самоотдача живого человека Богу и исполненное милости и любви принятие этой жертвы Богом. Воскресение — это как бы божественное измерение глубины креста, когда Бог окончательно становится человеку близким и человек окончательно приближается к Богу*[363]*.* В этом парадоксальном единстве креста и воскресения любовь и власть Бога полностью и навсегда входят в здесь–бытие человека до смерти, и наоборот — человек в послушании полностью предается воле Отца. Оба момента — две стороны одного процесса. Крест и воскресение составляют вместе единую Пасху Господню.

При такой интерпретации воскресения мы вновь оказываемся перед вопросом о телесности воскресения. В сущности, принимая всерьез историчность воскресения, следует принять и его телесность, ибо без тела невозможно представить себе Иисуса из Назарета как конкретного человека. Итак, если мы не хотим впасть в христологический докетизм, то невозможно обойти телесности воскресения. Тогда возникает

вопрос о том, как следует представлять такое телесное воскресение. Очевидно, что этот вопрос затрагивает серьезные проблемы и может создать трудности для веры. Однако в разрешении этой проблемы определяющими являются не схоластические спекуляции о материальном тождестве земного и преображенного тела или о свойствах и качестве воскресшего тела, а принципиальный вопрос, что вообще понимается в Писании под телом и телесностью.

Тело (σώμα) в Писании[364] не только одно из самых важных, но и одно из самых трудных понятий. Согласно Писанию, тело является для человека столь важным, что бытие после смерти невозможно представить без тела (1 Кор 15:35 сл.; 2 Кор 5:1 сл.). Для евреев тело не является — как для греков — гробницей души (σώμα — σήμα) или — как для гностиков — началом зла, от которого может освободиться лишь собственная самость человека. Тело — это Божье творение, и оно всегда обозначает целостность человека, а не только одну часть. Но эта целостность человека понимается не как замкнутая в себе форма классического эллинизма, не как телесная субстанция в материализме, и не как личность и индивидуальность в идеализме. Тело — это весь человек в его отношении к Богу и к ближним. Оно есть место, где человек встречает Бога и своего ближнего. Тело является самой возможностью, реальностью общения.

Отношение к Богу и к ближнему может быть охарактеризовано по–разному. Тело — это место, где человек в зависимости от обстоятельств находится в отношении доминантности; оно бывает местом, где человек предается греху, эгоизму, жадности, стремлению к власти и т.п., или где он служит Христу в любви, преданности, бескорыстии и т.п. Для того, кто следует за Иисусом Христом, тело становится местом, где это послушание проявляется и осуществляется. Оно есть место конкретного послушания. Поэтому Павел говорит, что мы должны служить Богу нашим телом (Рим 12:1 сл.); мы должны нашим телом прославлять Бога (1 Кор 6:20). Поэтому тело принадлежит Господу и Господь — телу (1 Кор 6:13). В зависимости от того, в каком отношении — овладения или служения — мы находимся, тело может быть плотским или духовным. Духовное тело, о котором Павел говорит в главе, посвященной воскресению (1 Кор 15), не является телом, имеющим вид какой–то чудесной духовной субстанции. Духовное тело (σώμα πνευματικόν) скорее определяется духом; оно есть тело, полностью определяемое Духом Бога. Следовательно, Дух здесь не материал, субстанция, из которого состоит тело, а измерение, в котором тело находится: оно есть Божье измерение.

Тем самым мы можем окончательно определить, что такое духовное тело воскресшего(ей): это — полнота человека (то есть не только душа),

окончательно пребывающая в Божьем измерении, которое полностью входит в господство Бога. Итак, телесность воскресения означает: вся личность Господа окончательно находится у Бога. Но, с другой стороны, телесность воскресения также означает, что Воскресший продолжает оставаться в отношении с миром и с нами, а именно — как тот, кто пребывает теперь у Бога; таким образом, он существует среди нас божественным образом, то есть, полностью по–новому. Поэтому Павел может сказать, что тело Господне — это тело для нас (τό σώμα υπέρ υμών) (1 Кор 11:24). Это постоянное и новое бытие Иисуса Христа *для–нас* и *с–нами* яснее всего выражается в Евхаристии, в которой Христос предает себя за нас и нам открывается. Таким образом, телесность воскресения означает не что иное, как то, что Иисус, существуя всей своей личностью в Боге и от Бога, постоянно и по–новому существует среди нас.

Такой библейский взгляд на тело подтверждается антропологически[365]. Согласно современной антропологии, телесность нельзя просто так отождествлять с вещественностью и материальностью. Телесность означает скорее интегрированность человека в мир; она свидетельствует о том, что человек так связан с миром, и мир так связан с человеком, что человек в своем теле буквально считает своей собственной часть мира, более того, он сам

является частью мира. Через свое тело и в нем человек находится в отношении к полноте реальности мира. Тело словно является «средой», соединяющей человека и мир; оно — присутствие мира в человеке и человека в мире. Это ощутимое *бытие–с–миром* человека и это *бытие–с–человеком* мира являются для обоих столь важными и определяющими, что человека вообще не было бы без этого реального *бытия–в–мире,* так же как и наоборот, не существует мира как такового без этого отношения к человеку. Итак, нельзя представить, как человек был бы сначала человеком (духом, самостью и т.д.) и только потом имел бы отношение к миру. Скорее, человек является человеком только посредством своего отношения к миру, а это значит, посредством своего тела. Поэтому экзистенция без тела для человека невозможна.

Краткие антропологические размышления могут пояснить результаты библейского исследования. *Телесность воскресения означает, что Иисус Христос, полностью войдя через свое воскресение и вознесение в Божье измерение, одновременно по–новому и божественным образом пребывает в полноте среди мира, среди нас и с нами «до конца века» (Мф 28:20). Через воскресение и вознесение Иисуса «часть мира» окончательно достигла Бога и была Богом принята.*

То новое, что совершилось среди нас благодаря возвращению Иисуса к Богу и его новому пришествию к нам, традиционно называется по аналогии с языком мифологии небом[366]. В первоначальном смысле небо означает высшее место, ярус, возвышающийся над землей (эмпиреи). Обычно это небо представляется в виде пустого пространства, в которое принимается Иисус и куда в конце входят праздничной процессией и святые. Это более или менее мифологические представления; с богословской точки зрения небо — это измерение, которое возникает, когда творение окончательно достигает Бога. Достичь неба означает: прийти к Богу, быть на небе, быть с Богом. Тем самым, небо — это эсхатологический феномен; оно не просто есть, оно скорее возникает в тот момент, когда первое творение окончательно эсхатологически достигает Бога. Итак, небо открывается в воскресении и вознесении Христа. Собственно говоря, Иисус не принимается на небо, но тем, что он принимается Богом, начинается небо. Небо — это духовно воскресшее тело Христа.

Сказанное выявляет некоторые подходы к оценке схоластических спекуляций о свойствах и качестве воскресшего тела. Бесстрастность *(impassibilitas)* и бессмертность *(immortalitas)*, тонкость *(subtilitas)* и легкость *(agilitas),* то есть пронизанность и овладение тела духом, преодоление всякого отчуждения в человеке,

наконец, просветленность *(claritas),* преображенность славой Бога могут быть принципиально поняты — при всей проблематичности подобных спекуляций в деталях — как проявление полноты всего человека в славе Бога. Сложнее обстоит дело с вопросом о материальной тождественности преображенного воскресшего тела с телом земным. Большинство богословов представляют точку зрения о тождественности не только телесности, но телесности конкретно материальной. Но если отвлечься от вопроса о том, что, например, эта тождественность могла бы означать ввиду постоянного обмена веществ, и от последствий для совсем иных возникающих проблем, в сущности абсолютно неразрешимых, как например, вопрос, в каком возрасте воскресают мертвые, то спрашивается, не подчеркивает ли Павел в 1 Кор 15:35–36, 42–44 скорее отсутствие связи между земным и преображенным телом, и не отказывается ли он в итоге от всего вопроса как от не имеющего смысла: «Но скажет кто–нибудь: как восстают мертвые и в каком теле они приходят?

Неразумный! то, что ты сеешь, не может быть оживотворено, если не умрет… Так и воскресение мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в бесчестии, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное». Но духовным является тело, то есть человек в своих отношениях к

ближним и к миру, когда это отношение к миру пронизано любовью к Богу. Едва ли возможно конкретно сказать, «каким» является подобное духовное тело. Во всяком случае, подобные вопросы в Писании совершенно вторичны по сравнению с вопросом о спасительном значении телесного воскресения.

Вместе с телом Христовым вся реальность в своем высшем выражении уже достигла Бога. Так, небо уже возвышается во времени. Поэтому логично, что Церковь как место, где Христос присутствует в вере, надежде и любви, называется Телом Христовым. Когда Павел говорит, что наша обитель на небе (Флп 3:20), и что мы со Христом даже посажены на небе (Еф 2:6; ср. Кол 1:5; 3:3), то тогда это небо изначально находится там, где люди в вере и любви, а также в надежде и терпении существуют «во Христе» и соучаствуют вместе со своим миром в том завершении, которое пришло со Христом. Таким же образом и вся реальность войдет в новую историческую динамику, которая только тогда найдет свое завершение, когда Бог станет «все во всем» (1 Кор 15:28).

Значение для истории спасения, обретенное Иисусом Христом на основе его воскресения и вознесения, Писание выражает в исповедании Иисуса как Господа *(Kyrios)*[367]. В ранней церкви наряду с исповеданием «Иисус есть Христос» решающую роль играет исповедание «Иисус есть

Господь» (Рим 10:9; 1 Кор 12:3; Флп 2:11). Этим титулом должно быть выражено небесное владычество воскресшего и вознесенного.

О происхождении этого титула велась и ведется оживленная дискуссия. Он играл значительную роль в древних культовых мистериях для обозначения соответствующих божеств; кроме того, он встречается в римском имперском культе. Поэтому религиозно–историческая школа (в особенности В.Буссе), а впоследствии Р. Бультман и его школа, выводят этот титул из эллинистического мира. Однако эта теория испытывает большие трудности из–за того, что титул «Господь» *(Kyrios)* мы находим в молитвенном призывании палестинских общин в арамейской форме «Маранафа» (1 Кор 16:22; Откр 22:20; Дидахе 10:10, 6). При этом тот факт, что это арамейское молитвенное призывание встречается позднее в других греческих текстах, указывает на то, что оно было в употреблении уже очень рано, и поэтому передавалось в эллинистических общинах как священная традиция. Поэтому В.Ферстер, О. Кульман, Э.Швайцер и большинство католических авторов настаивают на палестинском происхождении этого титула.

Важнее происхождения этого титула оказывается его смысловое значение. Формула «Маранафа» может быть понята по–разному. Она может означать: «наш Господь пришел» (он

здесь, он присутствует), или «Господь наш, гряди». В первом случае речь идет об исповедании, во втором — о молитвенном призывании скорого наступления парусин. Словом Κύριος Павел однозначно называет присутствующего вознесенного Господа. Это представление заключает в себе два момента: Иисус вознесен, он пребывает у Бога; но он также присутствует своим Духом в Церкви (2 Кор 3:17), прежде всего посредством слова и таинства. Следовательно, для Павла Иисус Христос не является в первую очередь Учителем и Прообразом, а Господом, присутствующим в слове и в праздновании евхаристии, принимающим в свое служение апостола и каждого христианина. «Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя. Ибо, живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем. И потому, живем ли или умираем — мы Господни» (Рим 14:7 сл.).

На это Господство, распространяемое на весь космос и переносимое на начало творения, намекает уже Павел (1 Кор 8:6); в поздних Павловых писаниях (Еф 1:10 сл.; Кол 1:15–20; Евр 1:2 сл.) и у Иоанна (1:1–10) эта идея получает предельное развитие. Вся вселенная подвластна Христу. Он словно наместник Царства Божьего; в нем и через него воздвигается Царство Божье. Это космологическое и протологическое истолкование исповедания Христа является соответствующим выводом из эсхатологического

характера жизни, смерти и воскресения Иисуса. Если в нем — начало и завершение истории и достижение цели, в которой все находит свое исполнение, то есть если с ним пришло спасение, то только потому, что изначально все было сотворено для Иисуса. Таким образом, «да» Отца, обращенное к Иисусу и к его делу, есть одновременно «да», обращенное ко всей реальности, оно — спасение мира.

3. Воскресение Иисуса как событие спасения

Воскресение Распятого и его введение в божественное владычество не является для Нового Завета изолированным событием, это начало и предвосхищение всеобщего воскресения мертвых. Иисус — это Первенец из воскресших (1 Кор 15:20; Кол 1:18; Деян 26:23; ср. 3:15; Откр 1:17 сл.). Действительно, Павел понимает всеобщее воскресение, исходя не из воскресения Иисуса, а наоборот, воскресение Иисуса видит в перспективе надежды на всеобщее воскресение: «Если же нет воскресения мертвых, то и Христос не восстал» (1 Кор 15:13; ср. 16). *Таким образом, воскресение Иисуса находится в универсальной перспективе; оно не является единовременным, изолированным событием, но— событием, открытым в будущее, более того, открывающим мир в будущее. Оно заключает в себе эсхатологическое завершение человека в его целостности, новое человечество и новый мир.*

Оно есть предвосхищение и предвидение того, что с воздыханием и нетерпением ожидает все творение — откровения свободы Божьих детей (ср. Рим 8:19 сл.), грядущего Царства свободы.

То, что нельзя игнорировать эсхатологическо–апокалиптическую перспективу пасхальной веры и тем самым христианской веры и богословия вообще, было подчеркнуто Э. Кеземаном[368]. В. Панненберг[369] выявил, что при этом речь не идет о чем–то полностью недоступном нам сегодня, но скорее — о сущностном измерении человека, которое обосновано в бесконечном назначении человека и возникающей из него надежды. В своем «Богословии надежды» Ю. Мольтман[370] сделал систематические выводы как для понимания мира и человека, так и для понимания Бога. При этом, правда, не следует упускать из виду того, что апокалиптика не знает воскресения отдельного человека до всеобщего воскресения мертвых. Поэтому весть о воскресении Иисуса является поправкой к апокалиптической картине мира, означающей, что согласно новозаветному представлению речь идет не о каком–либо будущем мира, а о будущем Иисуса Христа. Речь идет об универсальном расширении того, что окончательно началось в его личности и в его судьбе. Поэтому В. Крек[371] справедливо подчеркнул, что не только эсхатология определяет христологию, но и, наоборот, христология служит мерой эсхатологии. Сам Иисус Христос — наше будущее

и наша надежда. Бог надежды (Рим 15:13) имеет в Новом Завете не абстрактные, а конкретные человеческие черты, черты человеческого облика и человеческой личности того, кто предал себя за нас.

Христологическая коррекция и конкретизация апокалиптической модели позднего иудаизма имеет самое принципиальное значение для правильного понимания отличной от нее христианской концепции. Ею утверждается не только то, что будущее всей реальности уже началось с Иисуса и им решительным образом определяется; сказано даже больше: личность и судьба Иисуса и есть это будущее, а он стал через свое воскресение спасением мира. «Он был предан за согрешения наши и воздвигнут для оправдания нашего» (Рим 4:25). Это значит: *Воскресение Иисуса означает не только окончательное его принятие и утверждение, но и его принятие в единство жизни и любви с Богом. В воскресении и прославлении Иисуса Бог принял — скорее даже для других людей — бытие Иисуса и утвердил окончательно мир и примирение с миром. В Иисусе и через Иисуса любовь Бога отныне окончательно обращена ко всем людям.*

Этот принципиальный тезис, который теперь должен быть конкретно развернут, прежде всего означает не только критическое исправление современных абстрактных утопий, но и попыток

выведения христианской идеологии истории из надежды, обоснованной воскресением Иисуса. Подобные попытки возможны в различных, даже противоположных направлениях. Можно — подобно первохристианскому энтузиазму — настолько подчеркивать уже ныне осуществленное бытие во Христе, что еще существующая реальность старого мира станет безразличной. Подобный взгляд может быть выражением отстраненности от мира, даже бегства от него, но он может привести также к моральной распущенности. С другой стороны, можно попытаться вывести из Пасхи прогрессивную, эволюционную или революционную идеологию истории. Обе концепции недооценивают христологическое обоснование христианского отношения к миру и заключающееся в нем единство креста и воскресения. Это единство свидетельствует о том, что пасхальная надежда выводит христиан на путь креста, то есть, по существу, конкретного повседневного послушания (ср. Рим 12:1).

Следовательно, христианскую надежду не следует смешивать с бегством от мира. Христианская надежда основана скорее на верности Бога своему творению и завету; поэтому она верна земле. Как надежда на вечную жизнь, она не только исполнена благоговения перед жизнью, но и предназначена служить всему живому. Кто имеет надежду, тот становится деятельным знаком надежды на жизнь. С другой

стороны, эта надежда не позволяет триумфалистским образом свести себя ко всеобщему историко–богословскому принципу прогресса. Она, правда, свидетельствует о том, что в конце Бог будет «все во всем» (1 Кор 15:28). Но этот Бог, будучи «все во всем», осуществляет себя не в целенаправленном историческом развитии; это развитие основано скорее на вере в Божью любовь, эсхатологически–окончательно явленную в смерти и воскресении Иисуса; отныне этой любви непостижимым образом принадлежит все будущее. Подобная надежда исключает всякие исторические спекуляции, но создает возможность для исторической практики; из веры, которая всегда остается любовью (1 Кор 13:8), следует, что уже одно то, что сделано из любви, навсегда имеет прочность и остается в составе реальности[372]. Об этой любви, переходящей в реальность, можно сказать, что она свидетельствует о своей пасхальной победоносной силе именно в терпении и в преодолении испытаний: «Со всех сторон мы угнетаемы, но нам не тесно; мы в недоумении, но не в отчаянии; гонимы, но не оставлены; низвергаемы, но не гибнем; всегда, где бы мы ни были, мы носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса в теле нашем была явлена» (2 Кор 4:8–10).

Любовь и верность Бога, явленные и действенные эсхатологически–окончательно в кресте и воскресении Иисуса, — это

эсхатологическая реальность в чистом виде, которая определяет настоящее и которой принадлежит все будущее. Это новое бытие «во Христе» означает для христианина, что он умер и был погребен со Христом, чтобы однажды с ним воскреснуть (Рим 6:4 сл.). Так как надежда и реальность будущего воскресения определяет настоящее уже сейчас, то поздние Павловы писания могут определять воскресение как нынешнюю реальность (ср. Еф 2:6; Кол 3:10 сл.). Однако новое бытие в Иисусе Христе не таинственный флюид, изменяющий человека и человечество ложно–магически. Эсхатологическая реальность, начавшаяся в Иисусе Христе, скорее изменяет объективную ситуацию всех людей и создает для них возможность через веру и крещение принимать участие в этой новой реальности. Поскольку Иисус Христос объективно и онтологически сопричастен ситуации каждого человека, то воскресение составляет силу, экзистенциал, который прежде принятия нами решения это решение оценивает и побуждает его принять[373]. Там, где человек через веру и крещение принимает участие в этой реальности, там он становится во Христе новым творением (2 Кор 5:17; Гал 6:15); там можно сказать: «Живу больше не я, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Новое бытие во Христе может быть описано в Писании многообразно: жизнь, справедливость, искупление, мир, прощение и т.п. Ни от одного из

этих понятий нельзя отказываться. *Однако в современной ситуации новое бытие во Христе лучше всего может быть обобщено в понятии христианской свободы. Христианская свобода оказывается для нас конкретным способом осуществления того, что в пределах истории означает воскресение.*

Несомненно, свобода[374] стала очень употребительным, многозначным и часто неверно понимаемым словом. Уже Павлу кажется необходимым отграничить христианскую свободу от злоупотребления ею и от ее неверного толкования. «Все мне позволено» — таким, кажется, был лозунг коринфских энтузиастов (ср. 1 Кор 6:12; 10:23). Павел подхватывает лозунг, но исправляет его двояким образом. Он напоминает коринфянам о том, что эта свобода имеет свое основание в Иисусе Христе. Обладать христианской свободой не так просто; ее также не просто принять. Для этой свободы освобождаешься только через Христа; она есть дарованная, освобождающая свобода (ср. Гал 5:1, 13), так связанная со Христом, что таким образом освобожденный принадлежит в реальности Христу, как Христос принадлежит Богу (ср. 1 Кор 3:21–23; 6:13–20). Кроме того, основанная на Христе и определяемая Христом свобода — свобода для братьев, все принимающая в расчет, которая не разрушает, но созидает. Поэтому верно сказано: «Все мне позволено, но не все на пользу» (1 Кор 6:12; 10:23). Таким образом, мера

христианской свободы — это явленная во Христе и действующая в христианах, дарующая саму себя любовь Бога.

Христианская свобода может быть конкретно описана в трех аспектах. Во–первых, христианская свобода есть *свобода от греха.* Уже в общечеловеческом смысле свобода является прежде всего свободой от внешнего и внутреннего принуждения. Однако подобными «силами и властями», порабощающими человека, становятся для Писания — в отличие от платоников — не тело, материя и вообще блага этого мира; они скорее величины, сотворенные и названные Богом добрыми. Несвободными они становятся лишь тогда, когда приобретают чуждую творению самостоятельность и сами становятся великими, идолами, которые больше не служат человеку и которыми он не пользуется, но которым человек служит. Это может происходить в изнуряющей заботе о жизни, будущем, деньгах и благосостоянии, в слепом стремлении к власти, славе, в неудержимом влечении к удовольствию и наслаждению. Все это — ложные способы обеспечения жизни не в Боге, животворящем мертвых, а в преходящей плоти. Такое решение против Бога Писание называет грехом; грех делает человека несвободным. Поэтому христианская свобода есть в первую очередь свобода от греха (ср. Рим 6:18–23; Ин 8:31–36), в положительном смысле: свобода для Бога в Иисусе Христе (Рим 6:11).

Во–вторых, христианская свобода есть *свобода от смерти.* Плата за грех — смерть (Рим 6:23; ср. 5:12–21). Правда, грех преследует жизнь; но он избирает преходящее и бессильное. Так он не достигает реальной жизни и переходит в смерть. Поэтому смерть не какое–либо диктуемое извне наказание Божье за грех, а его внутреннее следствие (Рим 8:13; Гал 6:8). Необходимость смерти есть сущность несвободы. При этом смерть — это не только последнее мгновение жизни, но сила и рок, лежащие бременем над всей жизнью. Она проявляется в различных страданиях и болезнях, в печали, в притеснении. Сама смерть есть крайнее обострение безысходности и бесперспективности нашей жизни. Поэтому христианская свобода должна быть свободой от смерти (ср. Рим 6:5–9; 1 Кор 15:20–22). Это не значит, что страдание и смерть больше не реальны для христиан. Но для того, кто живет во Христе, то, что проходит в смерти, не является больше основным ориентиром. Тем самым смерть потеряла свое жало. Поэтому характерной по отношению к нему позицией оказывается не парализующий страх, а надежда, способная также переносить страдание и смерть, ибо ничто в мире — ни смерть, ни жизнь — не могут отлучить от явленной в Иисусе Христе любви Божьей (Рим 8:31–39). Тем самым именно в человеческой слабости совершается сила воскресения (2 Кор 7:10; 12:7–9). Эта свобода от смерти в позитивном смысле означает высшую

свободу в жизни, свободу, которая спокойно и без страха полностью может себя отдать.

Наконец, эта рискующая всем христианская свобода — *свобода от закона* (Рим 7:6). Павел знает, что закон сам по себе свят, справедлив и добр (Рим 7:12); но в определенных случаях он вызывает вожделение и становится поводом ко греху (Рим 7:8). С другой стороны, исполнение закона может быть поводом для самовосхваления, а не для хвалы Бога (Рим 2:23 и др.) — Закон, конкретизирующий волю Божью, также может ее ограничивать определенными случаями и тем самым лишать ее абсолютной действенности или скрывать ее под беспорядочной грудой законности. Так закон, задуманный Богом как помощь грешникам, может стать настоящим средством непослушания и привести к подавляющей свободу законности. Свобода от закона есть противоположность произвола и вольницы. Произвол — это не свобода, но, напротив, высшая степень несвободы, поскольку человек подвластен собственному Я и сиюминутному настроению. Действительно свободен тот, кто свободен от себя и своих интересов, чтобы быть способным полностью существовать для Бога и для других. Таким образом, в позитивном смысле свобода от закона осуществляется в любви (Гал 5:13). Любовь есть исполнение закона (Рим 13:10); она в высшей степени исполняет требования закона из самой себя. Но любовь есть реальность,

победившая в воскресении Иисуса и дарующая свободу тем, кто в него верует.

Новое, творящее спасение присутствие Иисуса среди учеников, обосновывает не только надежду и свободу, но и способствует новому объединению учеников вокруг присутствующего по–новому Господа. Таким образом, явления Воскресшего по–новому продолжают эсхатологическое движение объединения земного Иисуса. Так, после Пасхи возникает объединение Церкви как народа Божьего нового завета.

В данном контексте невозможно рассматривать в деталях трудную проблему основания Церкви; возможны лишь некоторые, правда, необходимые указания[375]. Данным новозаветных источников лучше всего соответствует поддерживаемая также II Ватиканским собором идея о продолжительном или постепенном основании Церкви, простирающемся на всю деятельность Иисуса — как земного, так и прославленного[376]. В движении объединения земного Иисуса, в кругу его учеников, в его трапезах, особенно в последней трапезе перед его смертью — налицо предпасхальные «следы церкви» *(vestigia ecclesiae),* которые в новой ситуации после Пасхи могли быть восприняты как существенные элементы. Новое объединение не нуждалось для основания ни в каком определенном слове; оно само было дано через пасхальные явления и в

укорененной в них миссии возвещения и крещения (Мф 28:19). Тем самым сказано также, что Церковь является Церковью действительно апостольской, в которой должны быть доверенные свидетели Евангелия (ср. Рим 10:14 сл.); как слово примирения, так и служение примирения первоначально обоснованы в деле примирения (2 Кор 5:19). В самих пасхальных явлениях непосредственно дано как обосновывающее Церковь апостольское возвещение, так и евхаристическое общение. Через свою смерть Воскресший возобновляет прерванное евхаристическое общение со своими учениками; отныне он по–новому пребывает под знаком трапезы со своими и среди них. Не случайно многие пасхальные явления происходят в связи с трапезами (Лк 24:30 сл. 36–43; Ин 21:9–14). Так, евхаристия наряду со словом является подлинным местом встречи с Воскресшим. В этом смысле не только можно сказать, что Иисус воскрес в керигме; должно также сказать, что он воскрес в богослужении[377].

Новое совершение совместной трапезы одновременно знак прощения, после того как ученики прервали общение с Иисусом, отрекшись от него и бежав. Тем самым воскресение — одновременно обоснование прощения грехов и дарование эсхатологического *шалома.* Эту связь Иоанн яснее всего подчеркнул тем, что объявил новое собрание группы учеников местом, в котором возможно прощение грехов: «Если кому

отпустите грехи, отпущены им; если на ком удержите, удержаны» (20:23). Поэтому новое принятие в общину учеников — одновременно знак возобновления общения с Богом. Здесь образуется ядро того, что позднее называлось сакраментальностью покаяния. Таким образом, евхаристия и таинство покаяния изначально восходят не к изолированному установительному акту Иисуса. Они сами по себе даны в воскресении и явлениях Воскресшего; они — символическое выражение нового спасительного присутствия Иисуса среди своих.

Итак, вызванное Пасхой объединение в общину и ее вера принадлежат к сущности эсхатологического события. В этом смысле сама Церковь — эсхатологический феномен, который при всех исторических колебаниях принимает участие в эсхатологическо–окончательном характере новой истории, начавшейся воскресением. Конкретно это означает: Церковь незыблема; Церковь будет существовать всегда. Но Церковь до тех пор остается Церковью Иисуса Христа, пока она утверждается в вере в Иисуса Христа, распятого и воскресшего. Поэтому к эсхатологическому характеру Церкви относится также то, что она в принципе никогда не может отпасть от истины Христовой[378]. В Церкви и через нее Иисусом Христом миру навеки обещана истина о Божьем спасении; в проповеди веры и учения Церкви, в ее литургии и в ее таинствах, во всей ее жизни Христос навсегда присутствует в

истории. Это свидетельство теперь необходимо раскрыть на следующем этапе размышления.

Часть III. Тайна Иисуса Христа

Глава I. Иисус Христос — Сын Божий

1. Сын Божий в уничижении

Вопрос: «За кого вы принимаете Христа? Кто он?» всегда считался в христианстве решающим. Не только в поздней истории, но уже в Новом Завете на этот вопрос существуют совершенно различные ответы. У Иисуса в Новом Завете много имен. Его называют Христом (Мессией), Пророком, Сыном Человеческим, Божьим Служителем, Первосвященником, Спасителем, Господом, Сыном Божьим. Очевидно, недостаточно всех этих титулов, чтобы сказать, кто такой Иисус. Иисус — человек, взрывающий все схемы. Чтобы выразить это единственное в своем роде значение, в Новом Завете по сравнению со всеми другими титулами все более утверждался один: Иисус, Сын Божий[379]. Апостол Павел может обобщенно свести все свое благовестие к формуле: «Евангелие Бога о своем Сыне» (Рим 1:3, 9; ср.: 2 Кор 1:19; Гал 1:16). С тех

пор исповедание богосыновства Иисуса — отличительный признак христианства. Правда, и другие религии говорят о сыновьях богов и о воплощениях. Христианство может развить скрывающийся в них вопрос о спасении. Однако с его исповеданием богосыновства Иисуса связано эсхатологическое притязание, свидетельствующее о том, что Бог раз и навсегда, неповторимо, неизменно, окончательно и предельно открылся и явил себя в Иисусе из Назарета. *Поэтому исповедание Иисуса Христа Сыном Божьим является краткой формулой, выражающей самое существенное и особенное во всей христианской вере. Христианская вера зависит от исповедания Иисуса Сыном Божьим.*

Хотя исповедание Иисуса Христа Сыном Божьим представляет собой сердцевину христианского предания, это выражение сегодня труднодоступно для восприятия многих христиан. Самое известное и одновременно основное возражение против этого исповедания заключается в том, что в нем представлены пережитки непросвещенного мифологического мышления. Конечно, для мифологического мышления и восприятия было легче сделать шаг от человеческого к божественному, чем для нас сегодня. Божественное было словно глубинным измерением всей реальности, наполнявшим все священным сиянием. Повсюду, в каждой встрече и в каждом событии, вдруг могло произойти богоявление. Так, превышающие обычную

человеческую мерку гении (правители, философы) почитались тогда богами и сынами божьими. Такое смешение божественного и человеческого было глубоко чуждо строгому библейскому монотеизму. Поэтому говорить о Сыне Божьем или о сынах Божьих уже в Ветхом Завете можно было лишь на основе радикальной демифологизации этого титула. Изображение истории этой новой интерпретации может сегодня помочь в понимании данной проблемы.

Если Ветхий Завет употребляет титул «сын» применительно к народу Израиля (ср. Исх4:22 сл.; Ос 11:1 и др.), к царю, как представителю народа (ср. Пс 2:7; 1 Цар 7:14 и др.), или — как в позднем иудаизме — ко всякому благочестивому или праведному израильтянину (ср. Сир 4:10 и др.), то это словоупотребление опирается не на мифологически–политеистическое мышление и не на пантеистическую философию стоицизма, согласно которой у всех людей на основе общей природы один отец — Бог, и поэтому они называются сынами Божьими. Титул «сын» или «сын Божий» в Ветхом Завете должен быть понят в контексте веры в избранничество и обоснованных этим избранничеством теократических представлений. Поэтому богосыновство находит обоснование не в физическом происхождении, а в свободном, исполненном благодати избрании Богом. Избранный Богом таким образом получает особую миссию в истории спасения,

обязывающую его к послушанию и смирению. Итак, титул «сын Божий» понимается в Ветхом Завете не в смысле природно–субстанциальном, а в смысле функциональном и личном.

Новый Завет должен быть понят в первую очередь на основе традиции Ветхого Завета. Однако он также вносит новый важный элемент в интерпретацию титула «сын» или «сын Божий». Как уже было показано, сам Иисус не употреблял определенно по отношению к себе ни титул «Мессия», ни титул «Сын Божий». Однако он претендовал на то, чтобы говорить и действовать от имени Бога, и находиться со «своим Отцом» в исключительном и никому не передаваемом единстве. В смысле религиозно–историческом эти притязания представляют собой явление уникальное, смысл которого невозможно было адекватно выразить ни иудейско–теократическим, ни эллинистическо–эссенциальным пониманием Бога. Поэтому когда на допасхальное притязание Иисуса, подтвержденное воскресением, община ответила после Пасхи исповеданием Иисуса Сыном Божьим, то она тем самым не осуществила некоего запоздалого прославления и не приписала ему достоинства, исходящего из его собственного требования. Совсем напротив, в тогдашнем понимании эти титулы оставались в стороне от притязаний Иисуса. Итак, ранняя церковь должна была интерпретировать эти титулы по–новому. Она сделала это не

абстрактно–спекулятивным, а исторически–конкретным способом. *С помощью титула «Сын» или «Сын Божий» ранняя церковь интерпретировала не только личность и судьбу Иисуса; скорее, она по–новому интерпретировала смысл этих предикатов также на основе жизни, смерти и воскресения Иисуса. Таким образом, конкретная история и судьба Иисуса стали толкованием сущности и деяний Бога. История и судьба Иисуса понимались как история самосвершения Бога. Иоанн сформулировал это фразой Иисуса: «Кто Меня увидел, увидел Отца» (Ин 14:9). В этом смысле можно говорить о христологии «снизу» в Новом Завете.*

Конкретно–историческая интерпретация предиката «Сын Божий» означает, что богосыновство Иисуса понимается не как сверхисторическая сущность, а как реальность, которая проявляется в истории и судьбе Иисуса и через них[380]. Из подобного понимания следует, что в древнейших слоях Нового Завета говорится не о том, что Иисус является Сыном Божьим изначально, а что он был поставлен «Сыном Божиим в силе… в воскресении из мертвых» (Рим 1:4). В синоптических Евангелиях представлена еще одна стадия христологической рефлексии: при крещении в Иордане Иисус принимается (Мк 1:11) и провозглашается как Сын Божий (Мф 3:17). В соответствии с этим Марк так может надписать свое Евангелие: «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» (1:1); для Марка

«сокровенным богоявлением» богосыновства Иисуса прежде всего становятся его чудо–творения. На третьей стадии развития Лука видит обоснование богосыновства Иисуса в его чудесном зачатии силою Святого Духа (1:35).

Эта постепенная реинтерпретация предиката богосыновства проходила совершенно по–разному. Ранние иудеохристианские общины, так называемые эбиониты, говорили о том, что Иисус был усыновлен как Сын Божий только на основе своего нравственного поведения. Однако при этом недооценивается, что воскресение и вознесение Иисуса все–таки подтверждают уже его предпасхальные притязания. Следовательно, невозможно говорить о том, что Иисус стал Сыном Божьим только благодаря воскресению. Крещальные перикопы также ничего не говорят о подобной эволюции, так как они больше проявляют интерес к функции и положению Иисуса как Сына, чем к его сущностному сыновству. Адопцианство II века анахроническим образом вносит в раннюю традицию позднюю проблематику и альтернативы, которые там еще вовсе не существовали[381]. Несмотря на эти фундаментальные недоразумения, в адопцианстве, однако, есть доля истины: эсхатологическо–историческое понимание действительности в Писании не знает сверхисторического понятия сущности; оно понимает бытие не как сущность, а как действительность, то есть как действие–бытие.

Правда, тезис «бытие в становлении» означает нечто иное, чем утверждение становящегося бытия. В истории проявляется и осуществляется то, что *является* «объектом». В этом смысле воскресение Иисуса есть подтверждение, откровение, реализация, осуществление и завершение того, чем Иисус до Пасхи претендовал быть и кем он *выя.* Его история и его судьба являются историей (не становлением!) его сущности, ее развертыванием и самораскрытием[382]. Так становится понятно, что окончательный смысл допасхального притязания и образа действий Иисуса, его достоинство как Сына Божьего, открылись ученикам лишь после окончания и завершения его жизненного пути, то есть после Пасхи.

Постепенное обновление интерпретации титулов «Сын» и «Сын Божий» обычно описывается в Новом Завете как переход функциональной к более эссенциальной и метафизической христологии. Действительно, древнейшие слои Нового Завета не проявляют никакого интереса к эссенциальным высказываниям в позднем смысле. В древней христологии двух ступеней говорится о поставлении Иисуса Сыном Божьим «в силе» (Рим 1:4), то есть здесь налицо теократическо–функциональное понимание. Также и выражение «Ты Сын Мой Возлюбленный», употребляемое во время крещения Иисуса (Мк 1:1), стоит в ряду этой мессианско–теократической традиции; конечно,

речь идет о смешанной цитате из Пс 2:7 и Ис 42:1. Однако уже перикопа преображения говорит об изменении образа Иисуса (μετεμορφώθη) (Мк 9:2), что подразумевает сущностное понимание титула «Сын Божий». При зачатии от Духа Святого говорится вовсе не об одной только функции, но о бытии Иисуса; тем не менее, однако, речь идет о престоле Давида и о царствовании над домом Иакова (Лк 1:32 сл.). Таким образом, христология бытия и миссии сопряжены друг с другом. И если в ранней традиции об их единстве еще не размышляли, то они не должны были противопоставляться друг другу.

Внутреннее единство христологии миссии и христологии сущности становится прежде всего темой четвертого Евангелия. Нет сомнения, что в этом Евангелии речь идет об эссенциально понимаемом богосыновстве Иисуса. Единство Отца и Сына выражено ясно (Ин 10:30); оно осуществляется как единство обоюдного знания (10:15) и совместного действия (5:17, 19, 20). Однако присутствует и мессианское понимание титула Сына Божьего (1:34; 10:36; 11:27). Эссенциальные высказывания понимаются не в себе и не для себя, а скорее служат сотериологическому интересу. Иисус причастен к жизни Бога, чтобы эту жизнь передать нам (5:25 сл.). Таким образом, эссенциальные высказывания служат внутреннему обоснованию высказываний сотериологических. Напротив,

послушание Иисуса в исполнении его миссии является экзистенциальной формой его сущностного богосыновства. То есть речь идет не только о единстве Отца и Сына, но и о подчинении Сына Отцу: «Отец больше Меня» (14:28). Так в послушании Сын покоряется полностью воле Отца (8:29; 14:31). Это послушание — подлинная сущность Сына: «Пища Моя — творить волю Пославшего Меня» (4:34). Итак, и в Евангелии от Иоанна сущностное единство Отца и Сына еще не представляется в собственно метафизическом смысле, а понимается как единство воли и познания. Сыном является тот, кто в послушании все предоставляет Богу. Так он оказывается полностью чистым для Бога; его послушание — форма, в которой сущностно присутствует Бог. Послушание, осуществленное и достигнутое самим Богом, есть исторический способ бытия и явления богосыновства. В своем послушании Иисус раскрывает сущность Бога.

По существу так называемая функциональная христология — это христология осуществления. Она не только выражает внешнюю функцию Иисуса, но и видит эту функцию, то есть его служение до конца и послушание в его миссии как выражение и осуществление его бытия и бытия Бога в нем и через него. Таким образом, функциональная христология представляет собой образ определенной христологии бытия. Однако бытие понимается здесь не как присутствие, а

как осуществление, не как субстанция, а как личное отношение. Бытие Иисуса осуществляется от Отца — к людям. Именно так функциональная христология выражает существо Бога, которое заключается в дарующей себя любви.

Конкретно–историческая интерпретация богосыновства Иисуса яснее всего проявляется в богословии креста, развитом Павлом. Наряду с воскресением, крест является символом и идеограммой деяний Бога, эсхатологически–окончательным самовыражением Бога. На основании креста и воскресения титул Сына Божьего получает свое решающее объяснение. Поэтому христология «снизу» возможна только как богословие креста.

Этот тезис находит свое подтверждение в многообразных методах экзегезы[383]. Конечно, перед первыми христианами стоял решающий жизненный вопрос, как справиться с соблазном распятия Иисуса. Поэтому уже очень рано они пытались проповедовать вызывающий смущение крест как Божью волю и Божье деяние, как воплощение Божьих силы и премудрости (1 Кор 1:24). Это делалось прежде всего путем приведения доказательств из Писания. Уже исповедание 1 Кор 15:3–5 гласит, что Христос был распят «согласно Писаниям» (ср. Мк 14:21, 49). При этом не имеется в виду какое–то отдельное слово Ветхого Завета. Ибо нигде не

написано то, что мы находим у Мк 9:13 и Лк 24:26 сл., а именно, что Мессия должен много пострадать. Писание рассматривается здесь в своей целостности. В принципе, речь идет о постулате, основывающемся на пасхальной вере. Лишь позднее появляются определенные ссылки на Ис 53. Историю страстей излагают теперь прежде всего на языке Псалтири (особенно Пс 22) и пытаются привести ясные доказательства на основе Писания (Мк 8:31; 9:12; 14:21). Необходимо сказать, что крест — это не абсурд, а замысел и воля Бога. Крест является итогом слова и деяний Бога в Ветхом Завете.

Если крест — это Божья воля, то он не несчастье и случайность истории, а необходимость по воле Бога. Поэтому новозаветные тексты говорят *«надлежит»* (δει), согласно чему все свершается (ср. Мк 8:31). Разумеется, речь идет не об исторической или естественной необходимости, а о необходимости, установленной Богом и не поддающейся рациональному анализу. Это «надлежит» происходит из апокалиптической лексики. Тем самым крест находится в центре планов Бога и в центре мировой истории. Он знаменует поворот времен. Он изначально заложен в основе. Апокалипсис Иоанна говорит об Агнце, закланном в самом начале мира (Откр 13:8; ср. 1 Петр 1:20). На кресте окончательно обнаруживается, кто есть Бог и что такое мир. Крест — это откровение вечной тайны Бога.

Другая новозаветная традиция представляет такую же идею при помощи так называемой формулы жертвы[384]. Ее древность проявляется в том, что она уже существует в традиции, повествующей о Тайной вечере: «Это есть тело Мое, за вас отдаваемое» (1 Кор 11:24; Лк 22:19). В древнейшей новозаветной традиции субъектом этой жертвы является сам Бог. Он тот, кто предает Сына человеческого в руки людей (Мк 9:31 пар.; 10:33 пар.; 14:21 пар.; Лк 24:7). Подобное же представление содержится в Павловых посланиях. В Рим 4:25 — тексте еще допавловом — это приобретает почти исповедальную форму: «Который предан был за согрешения наши и воздвигнут для оправдания нашего». Пассивная форма является здесь описанием имени Бога. То же самое мы читаем в Рим 8:32: «Тот, Кто... предал Его за всех нас». Таким образом, смерть Иисуса только внешне представляется делом человеческим; в конечном итоге она есть эсхатологическое спасительное деяние Бога. Ибо речь идет не о жертве какого–либо человека, а о жертве Сына человеческого (Мк 9:31). Таким образом, дело идет об эсхатологическом событии. В нем Бог действовал решительным и окончательным образом.

Как в «доказательствах из Писания», так и в формулах жертвы, по сути, всегда должно быть выражено только одно: если на первый взгляд действующими лицами и виновниками крестного события являются люди, если даже видеть в нем

действие демонов (ср. 1 Кор 2:8), в конечном счете крест — Божье дело. Конечно, это в высшей степени парадоксальное, кажущееся почти абсурдным высказывание, противоречит всем представлениям о Боге, которые для нас привычны. Согласно общему мнению, Бог открывается в могуществе, силе и славе. Однако здесь он обнаруживает себя в противоложности тому, что считается великим, благородным, прекрасным и достойным уважения: в крайней степени бессилия, позора, унижения и бессмыслицы. Таким образом, крест можно интерпретировать только как самоотвержение (κένωσις) Бога. Согласно гимну Христу из Послания к Филиппийцам, отвергается от себя тот, кто был в образе Божьем и принял образ раба; тот, кто свободен, становится добровольно послушным (Флп 2:6–8). Очевидно, что власть и свобода Бога столь велики, что он как будто может позволить себе отказаться от всего, не «теряя своего лица». Так, именно в бессилии Бога проявляется его сила, в рабстве — его Господство, в смерти — жизнь. Тем самым до абсурда (*ad absurdum*) доводится то, что в мире считается сильным и мудрым. То, что обычно является безумием, слабостью и соблазном, является здесь олицетворением власти и премудрости Бога. Однако при этой логике креста речь идет не о статической парадоксальности; одновременно утверждается не просто нечто противоположное. Налицо

скорее динамические «формулы прорыва»[385]: «Он, будучи богат, обнищал ради вас, чтобы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8:9; ср.: Гал 4:5; 2:19; 3:13 сл.; 2 Кор 5:21; Рим 7:4; 8:3 сл.). Таким образом, речь идет не о новом видении Бога на основе его действия в Иисусе Христе; дело идет одновременно об изменении нашей действительности. Тем, что Бог берет на себя нашу нищету, он совершает прорыв в закономерности судьбы и освобождает нас. Перелом, кризис, можно сказать, революция образа Бога, ведет к кризису, изменению, одним словом — к искуплению мира.

Вероятно, всякая богословская речь должна была бы умолкнуть, если бы она сама по себе попыталась понятийно уловить это революционно новое видение Бога и его действий, если бы само Писание не указывало нам ясно, в каком направлении нам следует размышлять дальше. Для Писания парадокс креста является откровением Божьей любви, превосходящей всякое разумение. «Ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного» (Ин 3:16; ср. Гал 1:4; 2:20; 2 Кор 5:14 сл.). Таким образом, крест является радикализацией возвещающей Царство вести об изменившей мир любви Бога к бедным и отвергнутым. Любовь — это то, что переносит и примиряет парадоксальность, не умаляя ее, поскольку особенность любви заключается в единстве различного. Любовь означает единство и общение с другим, утверждающим свою

инаковость, и тем самым единство и примирение при сохраняющейся двойственности.

Христианская интерпретация (interpretatio christiana) идеи Бога на основе креста и воскресения ведет к кризису, даже к революции в видении Бога. Бог открывает свою силу в бессилии; его все–силие есть его все–страдание; его обремененная вечность — это не застывшая неизменяемость, а движение, жизнь, любовь, которая открывает саму себя отличному от нее. Поэтому трансцендентность Бога является одновременно его имманентностью; бытие Бога — это его свобода в любви. Мы встречаем Бога не в абстрагировании от всего конкретного и определенного, но вполне конкретно в истории и судьбе Иисуса. Само Писание сделало из этого выводы и назвало Иисуса Христа не только Сыном Божьим, но и Богом.

Лишь в сравнительно немногих и поздних отрывках Нового Завета Иисус Христос ясно называется Богом. В основных посланиях Павла применение предиката «Бог» по отношению к Иисусу Христу встречается — самое большее — два раза, в двух отрывках, очень спорных в смысле интерпретации (Рим 9:5; 2 Кор 1:2), на основе которых определенно невозможно построить всю христологию. Поэтому христология должна исходить из начала и центра новозаветной веры во Христа, из пасхального исповедания Иисуса Господом (Κύριος). Уже в

Септуагинте этот титул применялся для перевода на греческий ветхозаветного имени Бога «Адонай». Применение титула Κύριος к прославленному Христу восходит к древнему литургическому призыванию «Маранафа» (1 Кор 16:22; Откр 22:20; Дидахе 10:6). В допавловом гимне Христу из Послания к Филиппийцам в доксологии также появляется титул Κύριος; вся вселенная преклоняется перед прославленным Христом и исповедует в этом поклонении его божественное достоинство: «Иисус Христос — Господь (Κύριος)» (2:11). Предикат «Κύριος» часто встречается в связи с молитвенным призыванием; в 1 Кор 1:2 христиане непосредственно определяются как те, кто призывает имя Господа Иисуса Христа. Также и в Евангелии от Иоанна как предикат «Κύριος», так и предикат «Бог» являются частью исповедания и выражением поклонения: «Господь мой и Бог мой!». Римский наместник Плиний сообщает императору Траяну, что христиане возносили Христу свои песни хваления словно Богу *(Christo quasi Deo)*[386]*. Итак, исповедание Иисуса Богом укоренено не в абстрактных спекуляциях, а в вере в вознесение Воскресшего. «Местом жизни» этого исповедания является литургическая доксология. Она выражает то, что Бог окончательно и безгранично выразил себя сам и открылся в истории Иисуса.*

На этой основе в школе Павла и в Иоанновых посланиях возникает выраженное исповедание

Иисуса Богом. В Кол 2:9 ясно говорится: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно». Фраза из Тит 2:13 может быть переведена двояким образом. Или: «Мы ожидаем явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа», или: «Мы ожидаем явления славы нашего великого Бога и Спасителя Иисуса Христа». Так как формула «Бог–Спаситель» является устойчивой, второй перевод был бы более вероятным. Если это так, то здесь Иисус получает титул «великого Бога» (ср. 2 Петр 1:1, 11; 2:20; 3:2,18). Послание к Евреям называет Иисуса «излучением славы (Бога) и отпечатком сущности Его» (1:3). Кроме того, стихи псалмов 45/44:7 сл. и 102/101:26 сл., в которых в Ветхом Завете обращаются к Богу, переносятся на Христа: «Престол Твой, Боже, вовек… посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих», и: «Ты в начале, Господи, основал землю, и дела рук Твоих — небеса… Ты — один и тот же, и лета Твои не кончатся» (Евр 1:8, 12).

Самые ясные высказывания, имевшие серьезные последствия для дальнейшего развития, имеются в Иоанновых писаниях. Уже пролог четвертого Евангелия[387] высказывает три фундаментальных тезиса. Стих 1а начинается следующим образом: «В начале было Слово». Не говорится, кто это Слово; но нет никакого сомнения в том, что Словом для Иоанна является не кто иной, как тот, о ком в 14 стихе сказано, что он стал плотью.

Таким образом, речь идет об исторической личности Иисуса Христа, бывшей уже в начале. Эта формула «в начале» напоминает Быт 1:1: «В начале сотворил Бог...». Однако в отличие от книги Бытия, у Иоанна речь идет не о том, что Бог в начале сотворил Слово, будто бы оно было самым первым и возвышенным созданием Бога. Слово существует уже в начале, то есть абсолютно вневременно–вечно. То же самое выражено в форме вневременного настоящего: «Прежде чем Авраам был, Я есмь». Следовательно, никакого сомнения не может быть в том, что выражая идею предсуществования, Евангелие от Иоанна высказывается о бытии.

В стихе lb уточняется: «И Слово было с Богом». Это «бытие с Богом» описано в 17:5 как общение в славе, в 17:24 — как единство в любви, в 5:26 — как полнота в жизни Бога, так что согласно 17:10, Отец и Сын все имеют сообща, что в 10:30 может быть определено так: «Я и Отец — одно». Однако это единство «бытия с Богом», то есть единство в двойственности, является личным общением. Это образно выражено в 1:18, когда говорится о Логосе, «сущем в лоне Отца», и могущем потому возвещать об этом. Таким образом, в предсуществовавшем «бытии с Богом» должны быть обоснованы полновластие и достоинство вочеловечившегося Логоса. Поскольку он соучаствует в славе, любви и жизни Отца, он может передавать славу, любовь и жизнь

нам. Поэтому Логос есть жизнь и свет людей (1:4). Поскольку в нем открывается начало всякого бытия, в нем открывается начало и цель нашего *здесь–бытия.* Таким образом, онтологическое высказывание и здесь служит выражению идеи спасения и не должно быть изолировано в самодостаточную умозрительную конструкцию.

Кульминация достигается в ст. 1с: «И Слово было Бог». Употребляемое без артикля слово «Бог» выступает здесь предикатом, а не субъектом. Стало быть, оно не идентично с понятием ό θεός, о котором прежде шла речь. Однако следует сказать, что Логос — божественного происхождения. При всем различии Бога и Логоса оба едины в божественной сущности. Здесь становится ясно, что слово θεός — не только функциональное обозначение, но и сущностное высказывание, хотя это высказывание подчинено выражению идеи спасения. Следовательно, целью сущностного высказывания является высказывание функциональное. Однако функция основывается на сущности; поэтому данное высказывание является не только кодом функционального высказывания. Сущностное высказывание было бы абстрактной спекуляцией без высказывания сотериологического; сотериологическое высказывание без сущностного высказывания было бы бесплодным и необоснованным. Таким образом, Иисус

Христос является в своей сущности и бытии личным Словом Бога, в котором окончательно дается ответ на вопрос о жизни, свете и правде.

В кульминационном пункте Евангелия происходит спор, в котором явно отражаются иудео–христианские разногласия Иоанновой общины. Иудеи спрашивают о мессианстве Иисуса (10:24); Иисус углубляет этот вопрос фразой: «Я и Отец — одно» (Ин 10:30). В ответ на это они обвиняют Иисуса: «Ты, будучи человеком, делаешь Себя Богом» (Ин 10:33), и за богохульство они хотят побить его камнями. После этого Иоанн дает Иисусу возможность обосновать свое богосыновство словами Пс 82/81:6: «Я сказал: вы — боги» (Ин 10:34). Иисус продолжает: «Если Закон назвал богами тех, к которым было слово Божие, а Писание не может быть упразднено, — Тому ли, Кого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: "Ты богохульствуешь", потому что Я сказал: "Я — Сын Божий"»? (Ин 10:35 сл.). Иудеи отказываются признать эту веру и требуют от Пилата смертного приговора: «По Закону Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» (Ин 19:7). Напротив, Иоанн заключает свое Евангелие исповеданием Фомы: «Господь мой и Бог мой!» (20:28) и говорит, что во всем его Евангелии речь идет о том, чтобы привести к вере в то, что «Иисус есть Христос, Сын Божий» (20:31). Подобным же образом завершается и Первое послание Иоанна: «Он есть истинный Бог и жизнь вечная» (5:20).

Итак, библейские высказывания об Иисусе как истинном Боге ясны и однозначны. Однако как соединить это исповедание с библейским монотеизмом? Новый Завет знаком с этой проблемой, хотя на эту тему в нем нет никаких спекулятивных размышлений. Но он их подготавливает тем, что наряду с божественностью Иисуса, наряду с его единством с Богом, устанавливает его отличие от Отца. Если в Иисусе его послушание является конкретным осуществлением его божественности, то тогда этим изначально исключено, что различение между ним и Отцом будет когда–нибудь затушевано. Поэтому человеку, падающему перед ним ниц, Иисус отвечает: «Никто не благ, кроме одного Бога» (Мк 10:18). Также и наименование «ό θεός» Новый Завет последовательно употребляет всегда только по отношению к Отцу, но никогда по отношению к Сыну или к Духу; Сын называется всегда без артикля — только как «θεός»[388]. Он — только образ (Рим 8:29; 2 Кор 4:4; Кол 1:15) и откровение (1 Ин 1:1 сл.), явление (1 Тим 3:16; 2 Тим 1:9 сл.; Тит 3:4) Отца.

Обычно Новый Завет описывает отношение между Отцом, Сыном и Духом посредством иерархически–функционального подчинения[389]: «Всё — ваше... вы же — Христовы, а Христос Божий» (1 Кор 3:22 сл.); «но хочу, чтобы вы знали, что всякому мужу глава есть Христос, а глава жене муж, а глава Христу Бог» (1 Кор 11:3); задача Христа состоит в том, чтобы все

подчинить Богу и передать ему царствование в конце (1 Кор 15:28). Уже в четвертом Евангелии говорится: «Отец больше Меня» (14:28). Новозаветная и первохристианская доксология направлена соответственно не на «Отца, Сына и Святого Духа», а на Отца через Сына в Святом Духе. Таким образом, движение от Отца через Христа в Святом Духе соответствует нашему пути в Святом Духе через Сына к Отцу.

Однако Новый Завет не останавливается на этих сотериологически ориентированных тринитарных формулах. Уже довольно рано действие Отца, Христа и Духа может полностью параллельно сопоставляться (ср. 1 Кор 12:4–6). Эта точка зрения, кажется, уже скоро концентрируется в литургических формулах: «Благодать Господа Иисуса Христа и любовь Бога и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор 13:13; ср. 1 Петр 1:1 сл.). Так называемое повеление крестить, содержащееся в Евангелии от Матфея, сводит в самом конце новозаветного развития богословскую и практическую эволюцию ранней церкви в тринитарную формулу: «Итак, идите, научите все народы, крестя людей во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19). Очевидно, что мы встречаем тринитарную схему всякий раз тогда, когда возникают попытки систематически толковать полноту и богатство христианского опыта; итогом этого исповедания является то, что единый Бог раз и навсегда конкретно

встречает нас в истории и судьбе Иисуса и присутствует навсегда в Святом Духе[390].

Тринитарное исповедание не является умозрительной конструкцией, не имеющей никакого отношения к реальности; оно означает размышление над тем, что в основе и по сути раз и навсегда произошло для нас в Иисусе Христе, и делает выводы для понимания Бога. *Поэтому тринитарное исповедание есть краткое изложение христианской веры и решающее выражение христианского понимания Бога. Оно определяет понятие Бога через историю откровения и обосновывает эту историю в божественной сущности. В этом смысле вместе с К. Ранером можно сказать: внутрибожественная (имманентная) Троица есть сотериологическая (домостроительная) Троица и наоборот*[391]. *По своему содержанию тринитарное исповедание говорит о том, что Бог явил себя самого в Иисусе Христе как сострадательная любовь, и что он как таковой навсегда пребывает среди нас в Святом Духе.*

2. Сын Божий от вечности

Если Бог полностью и окончательно явил себя в Святом Духе через Иисуса Христа, и таким образом определил себя самого как «Отец Господа нашего Иисуса Христа», то тогда Иисус принадлежит к вечной сущности Бога. Поэтому эсхатологический характер феномена Христа

должен был изнутри обязательно вести к вопросу о протологической сущности Иисуса и о его предсуществовании[392]. Однако — вопреки часто представляемой точке зрения — эти высказывания о предсуществовании являются не только последним результатом постепенного обратного развития богосыновства Иисуса от воскресения через крещение и зачатие к предсуществованию. Понятые так, они продлевали бы в обратном направлении время и историю и растягивали бы их до бесконечности. Такого в высшей степени сомнительного представления о вечности в Новом Завете, в действительности, нет, и это видно из того, что высказывания о схождении Христа появляются не только в конце новозаветного развития предания как результат подобной обратной проекции, а уже довольно рано, практически одновременно с формированием христологии возношения. Как это будет показано, речь идет не об удлинении времени до бесконечности, а об обосновании истории спасения в вечности Бога.

Уже допавлов гимн Христу (Флп 2:6–11)[393] говорит об Иисусе Христе, который был по образу (μορφή) бытия Бога, принял образ (μορφή) бытия раба, и которого Бог *поэтому* (διό) вознес как Господа над всеми силами. Э.Кеземан вновь открыл смысл понятия μορφή: оно обозначает «область, в которой находятся и которую определяют как силовое поле». Но даже если сущностное высказывание построено таким

образом, самостоятельного интереса к рассуждениям о состоянии предсуществования все же не существует.

Речь идет о событии, о драме; «христология рассматривается здесь в рамках сотериологии». Ведь сущность человека — это подвластность космическим силам. Поскольку Христос приходит словно извне или свыше, подчиняясь этим силам в свободном послушании, он отменяет фатальную связь и как новый Космократор заступает место *Ананке.* Искупление понимается здесь как освобождение, но такое освобождение, которое, однако, основано на послушании Иисуса и приобретается в послушании ему. Мотив предсуществования не является плодом спекулятивного интереса, а служит обоснованию сотериологических утверждений.

Насколько «очевидной» уже очень рано должна была быть христология схождения, свидетельствует также то, что Павел говорит об этом в формулах. Очевидно, подобные уже существовавшие до него миссионерские формулы[394] мы находим в Гал 4:4: «Когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего» и в Рим 8:3: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти». Здесь опять говорится о предсуществовании не ради него самого, а в целях сотериологического высказывания. Причем речь идет не о вочеловечении как таковом, как это было в ранней традиции, а о

пришествии под закон и во плоти, пребывающей во власти греха, чтобы избавить нас от этой власти и передать дух сыновства, который дает право говорить Богу «Авва, Отче» (Гал 4:6; Рим 8:15). Эти мотивы широко развиты в Евангелии от Иоанна. Здесь Иисус неоднократно говорит о себе, что он был послан Отцом (5:23, 37; 6:38 сл., 44; 7:28 сл., 33 и др.), что он сошел «с неба» (3:13; 6:38, 51) или «от вышних» (8:23), или исшел от Отца (8:42; 16:27 сл.). Уже в прологе Евангелия от Иоанна речь шла о предсуществовании. О чем говорят эти необычные для нас высказывания? *Мотив предсуществования и миссии должен выразить то, что личность и судьба Иисуса имеют свое начало не в последовательности жизненных событий, а что в них непостижимым с мирской точки зрения образом действовал Бог. Эта невыводимая из мира свобода нарушает последовательность судьбы и освобождает нас для свободы сынов Божьих. В высказываниях о предсуществовании единого Сына Божьего речь идет об основании нашего сыновства и нашего спасения.*

При попытке более точной интерпретации новозаветных высказываний о предсуществовании возникают разнообразные вопросы. Речь прежде всего идет о религиозно–исторической стороне проблемы. Вопрос заключается в том, воспринял ли Новый Завет в вопросе о предсуществовании и схождении Сына

Божьего внебиблейские мифологические идеи, которые мы можем и должны сегодня демифологизировать. Совершенно ясно, что представления о предсуществовании и схождении не являются упавшими с неба идеями. Новый Завет воспринимает в них схемы, существовавшие прежде. С тех пор как религиозно–историческая школа — в особенности Р. Райтценштайн — пыталась на основе известных тогда гностических источников реконструировать миф о прачеловеке–искупителе, встает вопрос, являются ли именно высказывания о богосыновстве Иисуса, считавшиеся до тех пор специфически христианскими, выражением общего религиозного синкретизма того времени. В действительности, миф о прачеловеке–искупителе говорит о схождении или падении прачеловека в материю; чтобы искупить его, на землю сходит Искупитель, напоминающий людям об их небесном происхождении, и приносит им истинное знание, через которое они будут искуплены, ибо отныне они могут следовать за Искупителем на небо. Р. Бультман и его школа пытались плодотворно использовать результат религиозно–исторического исследования для интерпретации Нового Завета. Они думали, что могут доказать зависимость новозаветных высказываний о предсуществовании и воплощении от гностических представлений. Тем самым программа демифологизации

новозаветных высказываний о предсуществовании казалась правомерной религиозно–исторически.

Однако между тем известно — прежде всего благодаря исследованиям К. Кольпе[395], — что о данных источников следует судить более дифференцированно. Гностический миф об искупителе нельзя рассматривать как единое целое; его развитие поддерживалось лишь благодаря христианскому влиянию. Кроме того, интерес гнозиса заключался не в вочеловечении искупителя, а в том, как человек стал искупителем и искупленным через познание истоков своей сущности. Миф об искупителе является как будто только наглядной моделью, средством для того, чтобы удостовериться в истинной сущности человека. Таким образом, гнозис занят изложением *общей* судьбы человека, отчужденного в своей сущности и нуждающегося в спасении. Напротив, в Новом Завете речь идет об уникальной и *особой* судьбе Иисуса Христа; Христос для Нового Завета не является ни прототипом нуждающегося в спасении человека, ни — как в гнозисе — *salvator salvatus* или *salvator salvandus.*

Если учитывать фундаментальные различия между гнозисом и христианством, то нужно сказать, что гностические идеи могли служить, в крайнем случае, вторичным средством для выражения новозаветной вести. Поэтому

непосредственное происхождение новозаветных высказываний о предсуществовании сегодня вновь ищут скорее в ветхозаветно–иудейском мире. В отличие от гнозиса, здесь преобладает историческое мышление. Согласно ветхозаветно–иудейскому представлению, важные для истории спасения личности и события существуют в плане или в мире Бога идеально или — прежде всего по апокалиптическому представлению — реально уже до создания мира. Согласно апокалиптическому представлению, это прежде всего относится к образу Сына человеческого (Дан 7:13 сл.). Раввинистическое богословие также учило о (идеально понятом) предсуществовании Мессии, а также Торы (= Премудрости), Престола Славы и иных «чинов»[396].

Самые ясные параллели имеются в ветхозаветных умозрениях о Премудрости[397]. Персонифицированная Премудрость есть излияние, отблеск и образ Бога (Прем 7:25 сл.); она присутствует как советница при создании мира (8:4; 9:9) и может быть названа «виновницей всех вещей» (7:12); Бог посылает ее (9:10, 17); он поселяет ее в Израиле (Сир 24:8 сл.). Поэтому сегодня многие убеждены в том, что представления о предсуществовании Иисуса переданы Новому Завету через умозрительные представления иудаизма о Премудрости.

По сути, однако, этот религиозно–исторический вывод еще ни в коей мере не разрешает богословской проблемы. Напротив, именно сейчас она встает со всей неотложностью. Ибо история мысли «не является химией представлений, которые были произвольно соединены и вновь четко разделяются современным историком. Для того чтобы можно было подойти к усвоению влияния чуждых представлений, уже заранее должна возникнуть ситуация, в которой эти представления будут приняты как помощь для выражения существовавшей уже ранее проблематики»[398]. «Местом в жизни» этих представлений является в Новом Завете эсхатологический характер явления Христа. *В сущности, высказывания о предсуществовании в Новом Завете по–новому и углубленно выражают эсхатологический характер личности и дела Иисуса из Назарета. Поскольку сам Бог явился и открылся в Иисусе Христе окончательно, безоговорочно и предельно, Иисус принадлежит к определению вечной сущности Бога. Таким образом, из эсхатологического характера явленного во Христе события следует, что Иисус есть от вечности Сын Божий, и что Бог от вечности есть «Отец нашего Господа Иисуса Христа». Тем самым история и судьба Иисуса обоснованы в сущности Божьей; сама сущность Бога оказывается событием. Новозаветные высказывания о предсуществовании ведут тем*

самым к новой всеобъемлющей интерпретации идеи Бога.

Единое представление о Боге и истории не является для Библии столь трудным, как для эллинистически ориентированной западной философии. В греческой метафизике — со времен досократиков вплоть до Платона и Аристотеля и неоплатонизма — высшим качеством божественного считается неизменность, отсутствие страданий и бесстрастие (απάθεια)[399]. Напротив, Бог Ветхого Завета познается как Бог пути и ведения, как Бог истории. Поэтому, если Яхве в Исх 3:14 открывается как «тот, кто есть», то это следует понимать не в смысле философского понимания бытия как указания на самосуществование Бога, а как действенное заверение и обетование, что Бог есть тот, кто действенным образом «присутствует» в изменяющихся ситуациях своего народа. То, что Яхве есть Бог истории, конечно, для Ветхого Завета не значит, что он «становящийся» Бог. Совсем наоборот, Ветхий Завет очень отличается от мифа именно тем, что он не знает никакой теогонии и генеалогии Бога. В Ветхом Завете Бог не имеет никакого начала, и как Живой также не подвержен смерти. Таким образом, вечность Бога для Ветхого Завета очевидна. Только она означает не неподвижность, неизменность и вневременность, а власть над временем, которая проявляет свою идентичность не в безотносительно абстрактной самоидентичности,

а в конкретной исторической верности[400]. Вочеловечение и тем самым историзация Бога в Иисусе Христе есть высшее исполнение этой исторической верности Бога по отношению к своему обетованию: он *есть Здесь–Сущий* и *С–нами–Сущий.*

В тот момент, когда молодое христианство переступило границы иудейского мира и вошло в контакт с (популярно-) философской мыслью эллинистического мира, должен был начаться конфликт[401]. Первой прелюдией к нему были споры второго–третьего столетия с так называемым монархианизмом (учением о едином начале — ἀρχή), собирательным понятием для всех устремлений той эпохи, объединяющих божество Христа с иудейским или философским монотеизмом. Он пытался понять Иисуса Христа либо как наделенного безличной божественной властью (δύναμις) (динамический монархианизм Феодота Византийского и Павла Самосатского), либо как особый образ *(modus)* проявления Отца (модалистический монархианизм Ноэция, Праксея и Савеллия). Последний был прозван Тертуллианом «патрипассионизмом», так как его учение сводилось к тому, что Отец страдал под личиной (πρόσωπον) Сына. Однако до большого конфликта дело дошло только в IV столетии, в споре с Александрийским пресвитером Арием (род. ок. 260 г. в Ливии), учеником последователя Оригена Лукиана. Учение Ария должно быть понято в контексте философии платонизма

среднего периода. Оно было определено ярко выраженным негативным богословием: Бог невыразим, нерождаем, не подвержен становлению, безначален и неизменен. Поэтому основной проблемой для него была связь этого неподверженного становлению и делению бытия с миром установившегося и многообразного. Для этого Арию служил Логос, δεύτερος θεός, первое и самое возвышенное создание и одновременно посредник в отношении к творению. Следовательно, он сотворен во времени из ничего, подвержен изменениям и изъянам; только на основе этического испытания он был воспринят как Сын Божий. Очевидно, что у Ария Бог философов вытеснил живого Бога истории. Из учения Писания о Логосе, определяемого сотериологией, возникла космологическая спекуляция и мораль.

Борьбу с Арием начал дьякон, а позднее Александрийский епископ, Афанасий; он был духовной движущей силой на I Вселенском соборе в Никее (325). Симптоматично, что Никейские отцы не позволили втянуть себя в спекуляции Ария, а только хотели сохранить учение о Писании и Предании. Поэтому они использовали символ веры Кесарийской церкви (см. DS 40), который в основном состоял из библейских формулировок, и, вынужденные ответить на лжеучение Ария, дополнили этот символ элементами толкования.

Решающим высказыванием Никейского исповедания является: «Веруем... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, единородного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, истинного Бога от истинного Бога, рожденного, несотворенного, единосущного (ὁμοούσιος) с Отцом, через которого все было сотворено, что на небе и на земле, сошедшего ради нас, людей, и ради нашего спасения, и воплотившегося, и ставшего человеком» (см. *DS* 125; *NR* 155; перевод дается в соответствии с версией данных изданий. — *Прим. пер.).*

Симптоматична двойственность этой формулировки: **1.** Она не представляет собой абстрактного учения, а является литургическим исповеданием веры («веруем»). Это исповедание веры ориентировано на историю спасения и исходит из библейской и церковной традиции. Таким образом, новое учение понимается как служение веры и как интерпретация предания. Церковь основывает свою веру не на частной спекуляции, а на общей и общественной традиции; однако она понимает эту традицию не как мертвую букву, а как живое предание, которое развивается в споре с новыми проблемами. **2.** «Новые» сущностные высказывания не должны опустошать высказываний сотериологических, а должны помочь их сохранить. Основной целью онтологических высказываний об истинном

божестве Иисуса, интерпретирующих предание, является тезис, что Сын принадлежит не к творениям, а к Богу; поэтому он не сотворен, а рожден и единосущен (ομοούσιος) Отцу. Таким образом, понятие ομοούσιος, восходящее к учению об эманации валентинианского гнозиса, мыслилось в Никее не в философско–техническом смысле; библейское представление о Боге нельзя было заменять греческим понятием о сущности. Это понятие должно было только уточнить, что Сын по своей природе божествен и находится на одной ступени бытия с Отцом, так что встречающий его встречает самого Отца.

За этим прежде всего стоит не спекулятивный интерес, а сотериологическая задача, которую постоянно выделял Афанасий: если Христос не истинный Бог, то тогда и мы не искуплены, ибо только бессмертный Бог может освободить нас от подверженности смерти и даровать нам участие в полноте своей жизни. Таким образом, учение об истинном божестве Иисуса Христа должно быть понято в рамках всей древнецерковной сотериологии и ее идеи об искуплении как обожествлении человека. Сотворенный по образу Божьему человек может достигнуть своего истинного и собственного бытия только через участие (μέθεξις) в жизни Бога, то есть через уподобление Богу (όμοίωσις θεού). Однако после того как образ Божий был искажен грехом, Бог должен был стать человеком, чтобы мы были обожествлены и вновь достигли познания

невидимого Бога. Это физическое (= бытийное) учение об искуплении не имеет ничего общего с физико–биологическим, даже магическим пониманием спасения, как это часто утверждается. За ним стоит скорее древнегреческая идея о воспитании (παιδεία) человека посредством подражания и участия в видимом в отображении образе божественного прообраза[402].

Как всякий поздний собор, Никейский собор был не только концом, но одновременно началом новых споров. Время после Никеи было одним из самых темных и запутанных в истории Церкви. Объективная основа новых столкновений заключалась в неясности понятия ομοούσιος в Никейском исповедании. Многие считали, что в нем не соблюдено различие между Отцом и Сыном, и поэтому подозревали в этом понятии скрытый модализм. Они были бы удовлетворены, если бы в нем была добавлена одна буква, и если бы вместо понятия ομοούσιος (единосущный) употреблялось близкое όμοιούσιος (подобносущный). Но с другой стороны, в этом понятии подозревали умеренное арианство (полуарианство). Выход из этого затруднительного положения был показан великими каппадокийцами (Василием, Григорием Назианзином, Григорием Нисским) в различении между одной сущностью (ουσία) и тремя ипостасями (ύπόστασις). В тогдашней философии этого различения не существовало; оно является

оригинальным вкладом богословия в процесс столкновения мысли с реальностью христианской веры. Правда, под ипостасью понимали тогда не личность, а скорее индивидуальность, конкретное осуществление сущности в целом[403]. Каким бы неудовлетворительным ни было для нас сегодня это определение, оно, однако, по меньшей мере означает то, что общую сущность не рассматривали больше как высшую, и что греческое сущностное мышление было направлено в сторону персональной мысли. Во всяком случае, этим был открыт путь для следующего собора, считающегося вселенским, — первого собора в Константинополе (381).

Этот второй Вселенский собор не сформулировал никакого нового христологического учения; скорее, он подтвердил Никейское исповедание и вновь тем самым заявил о своей причастности к традиции. Насколько однако живо понимал этот собор предание, свидетельствует то обстоятельство, что он не побоялся изменить ту формулу Никеи, которая вызывала ложные толкования и оказалась недостаточной в свете развившегося тем временем богословия. Выпала никейская формула «рожденный из сущности Отца» (см. *DS* 150; *NR* 250). Для этого никейская христология в позитивном смысле была дополнена — с учетом лжеучений, оспаривавших истинное божество Святого Духа (пневматомахи) — соответствующей пневматологией, и тем

самым выведена на новейший уровень сознания веры и богословия.

Никео–Константинопольский символ веры по сей день является официальным литургическим символом церкви; кроме того, он поныне представляет собой исповедание, объединяющее все великие церкви Востока и Запада. Как проблема актуализации церкви в живой связи с ее традицией, так и вопрос о единстве разделенных церквей, существенно решаются в аспекте этого в собственном смысле слова вселенского исповедания. Дискуссия об этом ведется в ключе эллинизации и деэллинизации христианства. Для представителей либеральной истории догматов, особенно для А. фон Гарнака, догма была «творением греческого духа на почве Евангелия». Евангелие и догма соотносятся не просто как заданная тема и ее необходимое осуществление; между обоими появляется новый элемент: профанная мудрость греческой философии[404]. Поэтому Гарнак вновь хотел вернуться — минуя развитие христологического учения — к простой вере Иисуса в Отца. Между тем ключевые слова «эллинизация» и «деэллинизация» вошли — часто как общее место — и в католическое богословие[405].

Из вышесказанного следует, что, по сравнению с Гарнаком, мы должны выносить значительно более дифференцированные суждения. В принципе верно, что христианство с его

эсхатологически–универсальным притязанием не могло вовсе избежать столкновения с выдвигающей такое же универсальное притязание греческой философией Логоса и сущности; здесь речь идет не об отказе христианства от самого себя, а о его самоутверждении[406]. В сущности, в то время речь шла об обновлении *(aggiornamento),* о необходимой герменевтической попытке выразить христианскую весть на языке времени перед лицом тогдашней проблематики. Поэтому Р.Зееберг по праву констатирует: «Не "эллинизация", романизация или германизация как таковые разлагают христианство. Сами по себе эти формы свидетельствуют только о том, что в данные эпохи христианская религия была своеобразно продумана и усвоена, и что она стало составной частью духовного формирования и культуры народов. Однако опасность этого процесса состоит в том, что для того, чтобы сделать христианство понятным для себя, соответствующие народы или эпохи не только формально его переносят, но и материально низводят его на иную религиозную ступень. История догматов должна это констатировать как факт, неотделимый от значительного исторического развития, но она должна против этого критически возражать»[407].

Однако если рассматривать теперь Никео–Константинопольский символ в этом принципиальном аспекте, то тогда следует

констатировать, насколько древняя церковь поразительно точно установила границу между легитимной и нелегитимной эллинизацией. Арианство было нелегитимной эллинизацией, растворяющей христианство в космологии и морали. В противоположность этому, Никея представляла собой деэллинизацию; для догмата Христос является не началом мира, а началом спасения. В сущности, произведенное Константинополем различение между ουσία и ύπόστασις даже означало прорыв греческого сущностного мышления к персональной мысли; не природа, а личность была теперь самой последней и высшей категорией.

Понятно, что богословию древней церкви не удалось сразу понять все последствия того основного решения, которое было принято в Никее и в Константинополе. Это потребовало бы полной переработки всех категорий античной метафизики. Фактически, коррективы, внесенные в античную мысль, оставались пока более или менее частичными. Так могло получиться, что вследствие ομοούσιος Никеи в богословие вошло метафизическое сущностное мышление, впоследствии в значительной степени вытеснившее эсхатологическое и историко–сотериологическое мышление Писания. Тем самым христианство утратило многое из своей исторической динамики и перспективы будущего. Есть довольно большое зерно истины в тезисе о деэсхатологизации христианства, как условии и

следствии его эллинизации. Непосредственным следствием было то, что образ Бога Предания — вопреки установке Никеи и Константинополя — в принципе остался под влиянием греческой идеи о неизменности Бога, об отсутствии у него страданий и о его бесстрастности (απάθεια). Бочеловечение Бога и, тем более, страдания и смерть Бога, стали трудной проблемой.

В ранней традиции, прежде всего у Игнатия Антиохийского, идея уничижения Бога сначала просто повторялась. «Вневременный, невидимый, ради нас ставший видимым, непостижимый, бесстрастный, ради нас ставший способным страдать»[408]. В сущности, то же высказывание мы находим у Иринея: непонятный, непостижимый и невидимый делается для людей во Христе видимым, постижимым и понятным; неизмеримый Отец стал измеримым во Христе; Сын является мерой Отца, поскольку в нем Отец стал определенным[409]. Эти парадоксы достигают предельной остроты в произведении Тертуллиана «О человеческом теле Христа»: «Сын Божий был распят, я не стыжусь этого, именно потому что это нечто постыдное; Сын Божий также умер, это тем более достоверно, потому что это вызывает отвращение; он также умер и опять воскрес, это именно потому верно, что это невозможно… Так испытание обеих природ показало нам человека и Бога, с одной стороны, рожденного, с другой — нерожденного, здесь — телесного, там — духовного, здесь — слабого, там — сверхсильного,

здесь — умирающего, там — живого»[410]. С этим связана и знаменитая формула *credo quia absurdum est.*

Однако за остротой подобных парадоксальных формулировок нельзя скрыть того, что тем самым отцы церкви перенесли христологию кенозиса в первоначально ей чуждую область философского богословия. Они ставили вопрос о том, как бесконечное, невидимое, бессмертное может стать конечным, видимым, смертным. До тех пор, пока вопрос ставился аналитически, должна была возникать проблема, как бесконечное *способно* стать конечным. Не переносится ли тем самым на Бога развитие и становление? В противоположность этой идее уже Ориген выразил общее убеждение: «homo factus mansit quod erat[411]»[412], также высказывается в том же смысле: «sie se exinanivit: formam servi accipiens, non formam die amittens, forma servi accessit, non forma die discessit[413]»[414].

Сами богословы, такие, как ученик Оригена Григорий Чудотворец на Востоке, или Иларий на Западе, видевшие ограниченность этих высказываний, не могли объяснить глубины страданий. Они приводили следующие аргументы: неспособность к страданию свидетельствовала бы об ограниченности и несвободе Бога; следовательно, Бог должен обладать способностью страдать; но Бог страдает добровольно, страдание не навязывается ему с

неизбежностью; таким образом, в страдании он владеет самим собой. Итак, страдание — это его сила, его триумф. Страдание сопровождалось *sensus laetitiae.* Этот образ скорее соответствует страдающему праведнику у Платона, который счастлив, даже если его пытают и если у него выкалывают глаза[415].

Прорывом во всем этом метафизически обоснованном богословии было только богословие креста *(theologia crucis)* Лютера. Исходя из креста, он пытается последовательно размышлять о Боге, а не наоборот, размышлять о кресте, исходя из философского понятия Бога. Программно это выражено в тезисах Гейдельбергского диспута 1518 года: «Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit»[416]. Сокрытая тайна Бога не является потусторонней; этот потусторонний Бог умозрения нам совсем не доступен: сокровенный Бог для Лютера — это сокровенный Бог страдания и креста. Мы не должны вторгаться в тайну Божьего величия, а должны ограничиваться образом Бога на кресте. Иным путем, чем во Христе, мы Бога найти не можем; тот, кто хочет найти Бога вне Христа, находит дьявола. Исходя из этого, Лютер приходит к преобразованию христологии. Хотя он и принимает древнецерковную христологию, он все же придает ей новый акцент. Его не интересует

вопрос, объединимы ли понятия Бога и человека; что есть Бог и человек, выявляется только во Христе. Таким образом, все высказывания о божественной природе переносятся на человеческую; человечество Христа прежде всего принимает участие во всеприсутствии божества. Но и божество, наоборот, принимает участие в униженности человечества, в его страданиях и смерти.

Правда, здесь возникают проблемы, которые Лютером разрешены не были. Ибо, если человечество причастно к свойствам величия Бога, как можно тогда еще сохранить подлинную человечность Иисуса? С другой стороны, если божество входит в страдания, как следует тогда понимать богооставленность Иисуса на кресте? Таким образом, лютеровское богословие креста с трудом соответствует историческому образу Иисуса, представленному в Писании. Оно вновь ставит нас перед задачей размышлять о бытии Бога радикально христологически; но оно показывает нам также и апорию, в которую тем самым впадает богословие.

Обзор традиции показывает, что Никео–Копстаитипопольское исповедание Иисуса Христа как истинного Бога вовсе не исчерпано. Это исповедание и поныне является для богословия скорее неразрешенной задачей. Необходимо подвергнуть идею и понятие Бога и его неизменности новой основательной

христологической интерпретации, чтобы таким образом вновь выявить библейское понимание Бога истории.

В этом направлении П. Шоненбергом недавно была предпринята заслуживающая похвалы, однако неудачная попытка[417]. Он исходит из принципа, которым руководствовались и наши прежние рассуждения: «Все наше мышление движется от реальности к Богу и никогда не может двигаться в обратном направлении... Мы вовсе не выводим Христа и дарованного нам Духа из Троицы, но всегда наоборот». Для Шоненберга это означает, что «содержание божественного предсуществования Христа следует определять только его земной и прославленной жизнью»[418]. Однако из этой правильной посылки он заключает, что мы не можем ни положительно, ни отрицательно ответить на вопрос, является ли Бог — независимо от его самовозвещения в истории спасения — триединым. Согласно ему, выведение внутрибожественной Троицы из исторического откровения Троицы было бы только тогда возможно, «когда отношение между неизменностью Бога и его свободным самоопределением было бы доступно нашему разуму. Но поскольку это не так, вопрос остается без ответа и на него невозможно ответить; тем самым он выпадает из сферы богословия как бессмысленный». Однако насколько фактически невозможно воздержаться от ответа на этот вопрос, показывает позднее сам Шоненберг:

«Таким образом, различие между Отцом, Сыном и Духом, с точки зрения домостроительства спасения, следует считать персональным, с точки же зрения внутрибожественной — в высшей степени модальным»[419]. Вопреки своей первоначальной сдержанности, Шоненберг характеризует модалистическое учение о Троице как истинное, поскольку оно имеет отношение к самому внутрибожественному бытию. Противоречие с принципами, выдвинутыми самим автором, слишком очевидно.

Если искать обоснование этим внутренне противоречивым тезисам, то выясняется, что, в сущности, они имеют философское априорное основание. Однако богослов должен исходить не из подобной «критики чистого разума», а из свидетельства Нового Завета, согласно которому в Иисусе Христе Бог эсхатологически и окончательно открыл нам свою внутреннюю сущность и тайну. Это значит, что для веры не существует никакой темной тайны Бога «за» его откровением. Бог прямо и окончательно открывается в Иисусе Христе как тот, кем он является: «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8–16). С богословской точки зрения, эта непостижимая и необъяснимая любовь есть его тайна, а не абстрактная философская проблема, рассматривающая, как соотносятся друг с другом неизменность и свободное самоопределение. Итак, если Бог окончательно и эсхатологически открывается в Иисусе Христе как сострадающая

любовь, то тогда присущее Богу общение между Отцом и Сыном является вечной сущностью самого Бога. Для того чтобы уяснить эту истину Писания и предания, мы должны рассмотреть ее глубже, чем это сделал Шоненберг.

Сегодня мы должны предпринять нечто подобное тому, что было сделано в свое время соборами древней церкви: с помощью современных методов мы должны критически рассмотреть Евангелие об Иисусе Христе как Сыне Божьем. Мы находимся только в начале этого пути. Задача эта особенно трудна потому, что современное мышление привело к разложению и отрицанию библейской и древнецерковной истины. Однако было бы ошибочно понимать историю современной мысли только как историю деструкции библейской и древнецерковной христологии, а не как продолжительный процесс ее критического очищения и «снятия» (*Aufhebung*— в двойном смысле этого слова). Современный принцип субъективности, в процессе которого человек осознает свою свободу как автономию и делает ее исходным пунктом, мерилом и правилом для всего понимания реальности, находится в связи с историей христианства. В этой истории именно христология и учение о Троице имели значительную долю в возникновении идеи безусловного превосходства личности и ее свободы перед всеми остальными, еще более высокими ценностями и благами. Новое время

подхватило эти христианские мотивы, отчасти имевшие к тому же античные и средневековые наслоения, и развило их, хотя порой и односторонне, и секулярно.

Как только Бог стал представляться в перспективе субъективности, он не мог больше пониматься как высшее, абсолютное и неизменное бытие. Это привело к десубстанциализации идеи Бога, которая была подготовлена в средневековье философией Дунса Скота и номинализмом, а также такими мыслителями, как Майстер Экхарт и Николай Кузанский. При этом были возможны два пути, постоянно сменявшие друг друга на протяжении Нового времени, как это было показано В. Шульцем[420]. Либо Бог мыслился как последнее трансцендентальное условие осуществления свободы, которая в своей безусловности может удержаться в мире условного только с помощью абсолютной свободы, либо Бог представлялся как сущность всех сущностей, то есть в конечном итоге как сверхсущностный, так что все действительное в итоге представлялось только моментом бесконечного. Первая возможность имеет тенденцию функционализировать идею Бога и, например, ставить такой вопрос к учению о Троице: что оно практически означает для людей. Суждение Канта гласит, что из этого не может возникнуть никакого практического интереса. Во втором случае происходит обновление модализма; три божественных

личности понимаются как самоинтерпретации божественной сущности в мире и в истории. В обоих случаях Иисус Христос может считаться всего лишь символом, шифром, образом, проявлением либо человека, либо Божества.

Гениальным достижением Гегеля было соединение друг с другом этих двух направлений современной мысли. Абсолют является для него не субстанцией, а субъектом, который, правда, существует потому, что он отказывается от себя самого ради другого. «Истинное — это все. Но все является завершенной сущностью только благодаря своему развитию. Об Абсолюте можно говорить, что по сути он результат, что только в конце он есть то, что он есть на самом деле»[421]. Это историческое понимание Бога обусловлено у Гегеля полностью христологически; оно достигает своего апогея, когда Гегель интерпретирует крест и предпринимает попытку вообразить смерть Бога: «О, великое горе! Сам Бог мертв». Он называет это событие «чудовищным, страшным воображением, которое дает представление о глубочайшей пропасти раздвоения»[422]. Однако именно это раздвоение приводит к тому, что для Гегеля событие креста — это внешнее проявление истории абсолютного духа. Конечно, к сущности абсолютного духа относится то, что он сам открывается и обнаруживается, то есть воплощается в другом и для другого, и сам для себя становится реальностью. Таким образом, важнейшим в сути

абсолютного духа является то, что он устанавливает различие себя самого в себе самом, что он в саморазличении идентичен самому себе[423]. Для Гегеля это является философской интерпретацией библейского тезиса: Бог есть любовь. К сути любви принадлежит то, что она в самоотчуждении находит себя в другом. «Любовь есть различение двух, которые, однако, просто неразличимы»[424]. В этом самоотчуждении смерть есть высшая точка бренности, высшее отрицание и лучшее выражение божественной любви. Но в различении любовь означает одновременно примирение и объединение. Так смерть Бога есть одновременно упразднение отчуждения, смерть смерти, отрицание отрицания, реальность примирения. Таким образом, слово о смерти Бога имеет двойное значение: оно имеет значение для Бога, оно выявляет Бога как Бога живого, как любовь; но оно имеет также значение для смерти и для человека; оно демонстрирует, что отрицание содержится в самом Боге, и что тем самым человеческое включается в божественную идею. В Боге — пространство для человека, для страдания и смерти; Бог не есть подавление человека, а свобода любви для человека.

В этой интерпретации Гегель попытался вывести Бога полностью из Иисуса Христа. Но удалось ли ему это в действительности? Не получилась ли у него из соблазна креста умозрительная страстная пятница? Гегель сам говорит, что для

спекулятивного разума Бог вовсе не является тайной. Крест спекулятивно понятен, диалектически снят и примирен. Он есть только изображение и пример того, что происходит и происходило от века в самом абсолютном духе. Он не неожиданное историческое событие любви, а выражение принципа любви; он не является больше свободным историческим событием, а есть неизбежная судьба. Здесь уместны слова Гете: «Крест стоит, густо увитый розами. Кто уставил крест розами?»[425]. Но если смерть Бога понимается как неизбежность, принимается ли она еще в таком случае всерьез? Не скрывается ли тогда и вся глубина человеческого страдания? Не является ли тогда человек, его страдание и смерть неизбежным моментом в развитии абсолютного духа, и не упраздняется ли при этом как свобода Бога, так и человека?

Недаром философия после Гегеля настаивала на невыводимости реальности (Шеллинг), экзистенции (Керкегор), непримиримости материальных отношений (Маркс). На основе христианской традиции нужно прежде всего сказать, что необходимо примирить не только конечное и бесконечное, природу и историю, но и свободу и несвободу, любовь Бога и человеческие вину и грех. Но там, где проблема посредничества касается Бога и человека не только абстрактно, а ставится в этой конкретности, там примирение может происходить только в событии свободы, которое

совершенно не выводимо и не может быть более достигнуто путем ясного умозрения.

Критика Гегеля не должна забывать о том, что его философия (то же самое следует сказать о Фихте и Шеллинге) предоставляет богослову аргументы, которые помогают ему в большей степени, чем это было возможно в традиции, определенной метафизически, верно оценить совершенное Христом событие, и мыслить Бога не абстрактно–философски, а конкретно — как Бога и Отца Иисуса Христа. Бытие Бога должно в таком случае мыслиться как свобода в любви, пребывающая в себе самой, в то время как она себя дарует. Но Бог, как эта открывающаяся любовь, только тогда может проявиться в истории Иисуса Христа, если он сам в себе *есть* эта любовь, если он, таким образом, в себе самом *есть* идентичность и различие между свободным и освобождающим призывом и свободным и освобождающим ответом в любви. *Внутрибожественная Троица является, так сказать, трансцендентальным условием самооткровения Бога в истории спасения, являемого в Иисусе Христе через Святого Духа. Она — не что иное, как последовательное раскрытие слов, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8, 16).*

Не имея здесь возможности вдаваться в подробности учения о внутрибожественной Троице, следует, однако указать на один, в

настоящее время часто обсуждаемый, вопрос о продуктивности категорий идеалистической философии. Встает вопрос, затронутый в особенности К.Бартом в протестантском, а К.Ранером в католическом богословии, применимо ли — и насколько — современное понятие личности, отличающееся от античносредневекового понятия *hypostasis–subsistentia,* к тринитарному учению: то есть, можно ли, таким образом, говорить о трех божественных лицах. Вместо этого К. Барт хочет говорить о трех способах бытия[426], а К. Ранер — о трех различных способах субсистенции[427]. Как известно, уже в так называемом споре об атеизме Фихте утверждал, что понятие личности включает противоположность другой реальности, а тем самым и конечность, и поэтому неприменимо к Богу. Гегель поддержал эту постановку вопроса и показал, что сущность личности составляет отказ от изолированности и своеобразия, расширение ее до универсальности, и достижение конкретной личностности благодаря отказу от личностности абстрактной и погружению в другого. Таким образом, личность — это примирение между всеобщим и особенным и тем самым — реализация сущности любви. Ибо «любовь есть различение двух, которые, однако друг для друга неразличимы». Любовь есть «различение и снятие различия»[428]. Все это есть описание традиционного определения божественных лиц как субсистентных связей и

одновременно основание для того, чтобы определить их как личности. Напротив, если отказаться рассматривать понятие личности в контексте учения о Троице и говорить вместо этого о способах бытия или субсистенции, то это учение лишается своего «результата»; вместо конкретной свободы в любви, последним и высшим объявляется абстрактное понятие бытия, в то время как истинный смысл учения о Троице должен означать, что реальность, как целое, структурирована глубоко персонально или межперсонально.

Если Бог *есть* тот, кто свободен в любви, то это означает, что в любви между Отцом, Сыном и Духом он не может себя исчерпать, но в преизбытке своей любви в Сыне он уже имеет пространство для иного самому себе, пространство для мира и человека. В Сыне Бог от вечности в свободе познает сынов; в Сыне он от вечности — Бог людей и для людей. Здесь — основной смысл идеи о предсуществовании Сына; она далека от того, чтобы быть чисто умозрительной идеей, она скорее свидетельствует о том, что Бог, как Бог Иисуса Христа, есть Бог людей, существующий в вечной обращенности к человеку.

Правда, эта идея упраздняется схоластической спекуляцией, полагающей, что каждая из всех божественных личностей могла бы стать человеком[429]. Всякая подобная идея

возможности (даже если она затем «смягчается» соответствующими аргументами приемлемости) упраздняет внутреннюю взаимосвязь между имманентной Троицей и Троицей домостроительной, и превращает первую в бесполезную спекуляцию, а вторую — в любое произвольное действие Бога. К другой крайности, правда, склонен К.Барт, утверждающий, что «Бог, избирающий человека, определяет не только его, но изначально также и себя»[430]. Вместе с тем следует согласиться с Бартом в том, что за конкретной волей Бога спасти мир не скрывается никакой неясной тайны, и что эта воля не является абстрактным и строгим секретом; тайна и воля Бога, скорее, заключается в том, что в Иисусе Христе он является Богом людей, причем в свободе своей любви. Но эта свобода в любви кажется проблематичной, когда речь идет о том, что в выборе благодати Бог властвует над самим собой и именно в этом является Богом. Х.У. фон Бальтазар справедливо усматривает в этом тезисе идеалистическую концепцию и метод того принципа, который сам себя устанавливает и предполагает; эта концепция определяет свободу благодати не как преизбыток и изобилие любви, а обосновывает ее необходимость[431].

Если Бог есть тот, кто свободен в любви, тогда в Боге существует не только пространство для мира и человека; тогда Бог имеет *в* своей вечности и время для людей. А именно, тогда

вечность Бога является не застывшей, абстрактной и безотносительной самоидентичностью; скорее, она есть идентичность Бога в становлении другого; тогда вечность Бога проявляется через его верность в истории. Вечность следует определять не просто негативно как вневременность, а позитивно — как власть над временем. Итак, если Бог находится в становлении, то он делает это не человеческим способом, а божественным. Бог не передает истории своей идентичности, он не есть становящийся Бог, который должен был бы себя искать и реализовывать во времени и через время; скорее, Бог дает истории ее идентичность, он придает ей прочность и смысл. В этом заключается глубочайший смысл идеи предсуществования. Она не означает никакого продления времени в обратном направлении — в вечность; скорее, она дает понять, что в своем Сыне Бог существует вечно, и что в свободе он — Бог истории, обладающий временем для человека.

3. Сын Божий как полнота времени

Иисус Христос является не только окончательным самоопределением Бога, но одновременно и окончательным определением мира и человека. Так как в нем достигнута эсхатологическая полнота времени, то в нем во всей полноте обнаруживается смысл реальности. В этом — значение высказываний Писания о

посредничестве Христа в творении, которые сегодня нам, на первый взгляд, труднодоступны[432].

Высказывания о посредничестве Христа в творении имеются уже в довольно ранних писаниях Нового Завета. Уже в 1 Кор 8:6 говорится: «Один Господь... через Которого все, и мы через Него». Для Павла это не экзальтированная спекуляция, а обоснование христианской свободы; конечно, в восьмой главе Первого послания к Коринфянам речь идет о том, может ли христианин есть купленное на рынке мясо, по тогдашним обычаям посвященное идолам. Павел обосновывает христианскую свободу, указывая на то, что есть только один Бог, от которого все происходит, и один Господь, через которого все существует. Таким образом, господство Христа является универсальным; но оно обосновывает не рабство, а свободу, которая, правда, обязана учитывать любовь по отношению к братьям (8:7 сл.). Эта универсальность господства Христа проявляется и в 1 Кор 10:4, где Павел — по примеру иудейских рассуждений — говорит, что источавшей воду скалой, сопровождавшей народ Израиля во время его перехода через пустыню, «был Христос». Подобным же образом в 1 Петр 1:11 говорится о том, что дух Христа действовал уже в пророках. Таким образом, предсуществование Христа еще раз проявляется как сотериологическое

высказывание, а именно, как высказывание об универсальном спасительном значении Христа.

Подробнее всего высказывания о посредничестве Христа в творении развернуты в Кол 1:15–17:

«Он есть образ Бога невидимого,
Перворожденный всей твари,
потому что в Нем было сотворено все
на небесах и на земле,
видимое и невидимое:
престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли, —
все чрез Него и для Него сотворено.
И Он Сам есть прежде всего,
И все существует в нем».

Этой первой строфе об универсальном посредничестве Христа в творении соответствует вторая (1:18–20), говорящая об универсальном посредничестве Христа в спасении, согласно которому в нем все примирено и устроено в универсальном мире *(schalom).* Таким образом, идея творения, используемая для обоснования сотериологии, ей подчинена. И наоборот, универсальное значение христианского спасения имеет последствия для образа жизни христиан в мире, поскольку оно освобождает их от культа земных ценностей, от чар язычества и от

законничества иудаизма, впадение в которые явно угрожало колоссянам. Таким образом, универсальная христология обосновывает как христианскую свободу, так и христианскую ответственность за мир.

Следует еще только указать на остальные новозаветные отрывки, говорящие об универсальной христологии. Евр 1:3: «Сын, будучи излучением славы и отпечатком сущности Его, и держа все словом силы Своей...». Вкратце это означает: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки — Тот же» (Евр 13:8). Также согласно Откр 1:17, Христос — «Первый и Последний». Уже рассмотренные высказывания о предсуществовании в прологе Евангелия от Иоанна также говорят о том, что все произошло через Логос, и что поэтому с самого начала он был для людей светом и жизнью (Ин 1:3 сл.). Чем в действительности являются истина, свет, жизнь, к которым стремятся люди, становится ясно только в Иисусе Христе, ибо свет, жизнь, истина — это он (Ин 8:12; 14:6 и др.). *Таким образом, высказывания о посредничестве Иисуса Христа в творении используются для обоснования высказываний об искуплении, которым они подчинены. Они должны выявить эсхатологически–окончательный и универсальный характер личности и дела Иисуса Христа в смысле полноты времени (Гал 4:4) и подчеркнуть смысл христианской свободы и ответственности в мире.*

С религиозно–исторической точки зрения высказывания о посредничестве Христа в творении имеют те же корни, что и высказывания о предсуществовании — в умозрительных построениях о Премудрости в Ветхом Завете[433]. Они прекрасно подходили для выражения эсхатологически–универсального характера события, совершенного Христом. Уже Ветхий Завет пытался с помощью традиции Премудрости, имевшей много общего с тридициями других народов (особенно с Египтом), обосновать универсальность сотериологического деяния Яхве в истории Израиля и с Израилем, и таким образом связать друг с другом творение и историю спасения[434]. В так называемом источнике логий *Q* Новый Завет уже довольно рано развил софийную христологию[435]. Она встречается в угрожающих словах «этот род», который не познает Божьей премудрости (Мф 23:34–36, 37–39; Лк 11:49–51; 13:34 сл.; ср. Мф 11:16–19; 12:41; Лк 7:31–35; 11:31). Таким образом, именно источник логий, на основании которого многие в настоящее время реконструируют образ Иисуса–раввина, чтобы противопоставить его так называемому церковному умозрению о Христе, является основой подобных «спекуляций».

Идея о том, что Премудрость Божья, проявившаяся в безумии креста, сталкивается с противостоянием и противоречием мудрости этого мира, встречается в 1 Кор 1 и 2[436]. Таким

образом, богословие креста также не может быть противопоставлено софийной христологии в универсальной перспективе; однако она является важной поправкой для того, чтобы не смешивать Премудрость Божью в Иисусе Христе с мудростью мира, и чтобы крест Христов не был «упразднен» (1 Кор 1:17). Христология Премудрости затем находит подробное развитие в поздних Павловых посланиях. В Еф 3:10 говорится о Божьей Премудрости, которая повсюду действует и принимает многообразные формы. Согласно вечному плану Бога она явилась во Христе, в котором сокрыты все сокровища премудрости и познания (Кол 2:3), и возвещается Церковью (Кол 1:26 сл.). Эта христология Премудрости явно является параллелью к христологии Логоса пролога Евангелия от Иоанна.

Эсхатологически обоснованная универсальность спасения в Иисусе Христе глубже всего проявляется с помощью термина μυστήριον[437]. Слово «мистерия» означает в Писании не столько мыслительную тайну, сколько — в соответствии с апокалиптическим словоупотреблением — неисследуемый для человека вечный замысел Бога о спасении, который будет открыт в конце времен. В этом смысле Мк 4:11 сл. говорит о тайне Царства Божьего и намекает тем самым на самого Иисуса. Подробнее всего христологическая концентрация и конкретизация тайны Божьей осуществлена в Еф 1. Во Христе

Бог выразил свою вечную волю для осуществления полноты времен (Еф 1:9); во Христе он предопределил нас в любви и по благодати к усыновлению (Еф 1:5). Мы в нем словно предопределены; к нему все мы устремлены. Так во Христе открывается тайна, неизвестная в прежние времена (Рим 16:25 сл.), сокрытая от вечности в Боге, творце вселенной (Еф 3:9). Это откровение тайны осуществляется конкретно в благовестии Церкви (Еф 3:6, 8 сл.). Поскольку ей вверена тайна Евангелия (Еф 6:19), Церковь, которая состоит из евреев и язычников, и в которой Христос пребывает посреди нас, может быть названа содержанием тайны. Церковь помещается здесь во всеобъемлющую перспективу истории спасения и истории мира; она есть то место, где проясняется смысл истории и всей реальности; она — «обнародование» тайны всей реальности. В осуществленном в ней единстве народов уже сейчас изображается цель тайны Божьего спасения в Иисусе Христе: восстановление разрушенного единства, соединение и примирение вселенной (Еф 1:10). Но это Господство Христа над всем будет превышено еще раз; оно служит в свою очередь хвале и прославлению Бога (Еф 1:6, 12,14). Определение, которое под господством Христа получает вся реальность, есть не рабство, а усыновление в признании единого Отца (см. также: Рим 8:29 сл.). Тем самым диалектика господства и рабства,

как закон истории, снимается в пользу усыновления, «совершеннолетие» которого состоит в прославлении Бога, Творца и Искупителя вселенной.

Если Иисус Христос — персонофицированная Премудрость, итог и цель всей реальности, то вся реальность и все реальное в отдельности получает от него и в нем свое окончательное место и свой окончательный смысл. Но тогда и то, что является сердцевиной, основой и целью существования Иисуса — его сыновство, его бытие для Бога и для людей, должно определять сокровенно — и все же действенно — всю реальность. Подобная универсальная христология говорит прежде всего о том, что нельзя дуалистически противопоставлять друг другу или сопоставлять друг с другом творение и искупление, природу и благодать, христианство и мир. Христианство, благодать и искупление не есть дополнительная роскошь, надстройка или своего рода верхний этаж «естественной» реальности; напротив, «естественная» реальность не безразлична для веры и не является для нее просто злым миром. Скорее, верно то, что Христос сокрыто — и все же активно — повсюду действует в мире, и хочет явить себя повсюду. Мы должны служить ему в повседневности мира, и многие его уже встретили, его не узнав. Итак, христианство может быть только христианством, открытым миру; оно изменяет своей внутренней сущности, если по–сектантски удаляется в гетто.

В истории богословия существует (говоря схематично) три великих эпохальных концепции такой универсальной христологии[438]: античность и средневековье представили концепцию космической христологии. Для греков космос был не только понятием физики, но и метафизики; поэтому космос означал не только вселенную, но олицетворял всю реальность, целостный порядок всего. Единство и красота мира зиждятся на пронизывающем все Логосе. Повсюду и во всем находятся части и следы Логоса (λόγος σπερματικός). Уже апологеты второго столетия развивали эту теорию и толковали ее христологически. Согласно им, в Иисусе Христе Логос открылся телесно в своей полноте, в то время как в языческих религии и философии имеются только зерна правды. Эта космическая христология предполагает сакральное видение мира, показавшее в эпоху Просвещения свою внутреннюю двусмысленность; если христианство понимать как воплощенный разум, то это должно привести к его «разумной» интерпретации. Современное выявление субъективности привело к развенчанию этой картины мира; божественное, безусловное и абсолютное познаются теперь разумом, в свободе и в совести человека. Так в христологии совершился антропологический поворот. Христос стал пониматься как ответ на чаяния человека, как исполнение того, к чему человечество уже давно устремлено в поисках своей целостности. В

рамках католического богословия концепцию подобной антропологически ориентированной христологии представил прежде всего К. Ранер[439].

Однако в «конце Нового времени» (Р. Гвардини) человек все больше сознает себя не только владыкой действительности, но также бессильным и подвластным произведенным им самим историческим силам техники, науки, политики и т.д. Вся реальность не понимается теперь больше космически или антропоцентрически, но — как процесс обмена и связи мира и человека, то есть как история[440]. Так в немецком идеализме — у Шеллинга и Гегеля, Баадера и Соловьева (так у автора. — *Прим. пер.*) — появляются великие историко–философские христологические и софиологические спекуляции, в которых Христос изображается как основной закон и цель исторического развития. В католическом богословии последних десятилетий большую роль сыграли прежде всего труды Тейяра де Шардена[441]. Он думает, что может показать единый процесс от космогенеза и ноо — (антропо-)генеза до христогенеза. Христос является для него точкой Омега космической и исторической эволюции, которая, согласно ему, — и в отличие от марксизма — сводится не к коллективному сознанию, а к персонально структурированному мегасинтезу, в котором Христос является «особым излучающим центром

в сердце системы», сердцем мира. Подобную историко–богословскую «классификацию» — на основе совсем иных предпосылок — пытались построить с протестантской стороны В. Панненберг и Ю. Мольтман, и тем самым выделить одновременно аспект миссии и ответственности христиан в мире.

Без сомнения, все это — грандиозные и гениальные концепции целостного христологического ведения реальности. Однако нельзя не отметить и имманентную опасность, заключающуюся в растворении уникальности Иисуса Христа во всеобщем и в появлении христианства, которое анонимно реализуется во всем человечестве и расплачивается за свою универсальность ценой утраты своей конкретности и однозначности. Поэтому необходимо дифференцировать отношение между христианством и миром, природой и благодатью, творением и искуплением. С одной стороны, от Иисуса Христа изливается свет на всю действительность; только исходя из него, можно определить смысл действительности *(analogia fidei).* Однако если это христологическое толкование действительности не чисто внешнее и поверхностное, а стало быть, идеологизированное, то оно должно соответствовать бытию действительности; итак, сама по себе действительность уже должна быть устроена христологически, чтобы она также излучала свет на Иисуса Христа *(analogia entis).*

Таким образом, в этих двух соответствиях мы как будто имеем дело с двумя центрами. Напряжение между обоими не может быть снято односторонне.

Искушение одностороннего решения испытывают многие. Прежде всего существует постоянное искушение интегрализма[442], стремящегося — исходя из Христа — нормировать действительность как мнимо всеобщую, так что Христос осуществляет свою универсальность не путем рабского подавления, а путем сыновней свободы. Однако соблюдение свободы включает в себя также терпимость по отношению к свободе, которая делает ошибочный выбор. Искушению интегрализма противостоит искушение секуляризма. Он понимает Иисуса Христа как обращенную на себя эволюцию мира, как символ и шифр подлинного человечества. В сущности, христианство является здесь воплощением всего благородного и доброго в человеке; различие между христианством и миром исчезает. Христос есть только просвещение (откровение) анонимно христианского. Там, где мысль развивается только по этой схеме откровения и богоявления, не учитывается исторический характер события, совершенного Христом, которое не только вскрывает смысл действительности, но так его осуществляет, что только во встрече с Иисусом Христом определяется окончательный смысл человека.

Это дифференцированное историческое единство творения и искупления является важной темой историко–сотериологической концепции отца католической догматики Иринея Лионского. Так как человек создан по образу Божьему, он устроен согласно благодатному уподоблению своему прообразу. Когда через грех человек уклонился от этой направленности на единство с Богом, Бог не дал ему упасть. Он все воссоединил и обновил в Иисусе Христе. В действительности, он стал тем, «чем являемся мы, чтобы он нас сделал совершенными, каким является он»[443]. Став человеком, он показал нам истинный образ человека; как отражение невидимого Отца, он одновременно смог нас снова уподобить нашему прообразе[444]. Таким образом, вочеловечившийся Сын Божий является преизбыточным исполнением истории. «Принеся себя, он принес всякую новизну»[445].

Этот мотив преизбыточного исполнения так был сформулирован богословием высокого средневековья: «Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit naturam» («Благодать не разрушает природу, а поддерживает и совершенствует ее»)[446]. Эта аксиома часто неверно понималась в том смысле, что будто бы благодать предполагает довольно развитую и совершенную человеческую природу, даже предельную человеческую жизненность. То, что в Иисусе Христе Бог принял и искупил именно бунтующее, слабое и безрассудное, при этом

забывалось. Забывалось также и то, что природа человека всегда является конкретно исторической, то есть определяется свободой, и пребывает конкретно или в состоянии греха, или в состоянии спасения; но как чистая природа *(natura рига),* она, так сказать, никогда не предваряет христианства. Поэтому первоначально эта аксиома не подразумевалась в качестве конкретного материального онтического высказывания, а была формальной онтологической структурной формулой, говорящей о том, что благодать сама по себе не является ценностью, а есть дар Божий уже предполагаемому *(suppositum)* творению, которое со своей стороны наделено способностью принять милость Божью, и только в этом помиловании достигает своего совершенства. Следовательно, должно различать «природную» конституцию человека *(perfectio forma)* и совершенство человека *(perfectio finis)*[447]. Иначе говоря, человек достигает совершенства своей природы, когда он поднимается над ней к Богу и к его благодати. Эта заложенная в сущности человеческой свободы трансценденция обретает свое высшее завершение в Пасхе, то есть в переходе Христа от смерти к жизни в Отце.

Таким образом, в смерти и воскресении Христа свое неповторимое высшее осуществление находит то, что составляет глубочайшую сущность человека: превозмогающая себя и самоотверженная любовь. Сам Иисус обобщает

этот основной закон: «Кто хочет душу свою спасти, тот погубит ее; кто же погубит душу свою ради меня и Евангелия, тот спасет ее» (Мк 8:35). «Если зерно пшеничное, упав на землю, не умрет, оно остается одно; если же умрет, приносит много плода. Любящий душу свою губит ее, и ненавидящий душу свою в мире сем, в жизнь вечную сохранит ее» (Ин 12:24 сл.). Эти логий приобретают сейчас непосредственную онтологическую значимость: все, что есть, пребывает в переходе к другому; все особенное только потому истинно, что оно принимается в целое. Живое должно выйти из себя, чтобы себя сохранить. «Я» должно отказаться от себя ради «Ты», чтобы обрести себя и другого. Но община, общество и человечество могут найти и сохранить свое единство в обнимающем и охватывающем их члены единении, в той связи, которая сама в свою очередь может быть только персональной. Таким образом, единство между людьми возможно только в отказе от себя в пользу совместного признания Бога. В общем и целом, все существующее находит свою идентичность не посредством бессвязного, недоступного *в–себе–бытия;* конкретная идентичность возможна только посредством отношения с другим и отказ от себя в пользу другого. Так, составляющая сердцевину бытия Иисуса любовь является той связью, которая удерживает все вместе и придает каждому свой смысл.

Разумеется, это христологическое толкование действительности крайне противоречит именно тому господствующему сегодня на Западе и определяющему общественную жизнь мышлению, которое делает исходным пунктом частный интерес индивидуума. Однако прежде всего оно стоит сегодня лицом к лицу с универсально–исторической концепцией всемирно–политической важности, провозглашающей борьбу средством достижения цели истории — царства свободы. Для Карла Маркса вся история — это история классовой борьбы[448]; основным законом истории является диалектика господства и рабства, отчуждения и освобождения (эмансипации). Христианство смотрит на отчуждение человека не менее реалистично; оно видит человека отчужденным из–за власти греха, которая осуществляется и овеществляется в несправедливых и негуманных социальных и экономических отношениях. Это отчуждение столь глубоко, что человек как индивидуум, группа или класс не в состоянии обрести свободу собственными силами. Необходимо радикально новое начало, положенное Иисусом Христом в его любви к Богу и к человеку. Таким образом, в христианстве речь идет не об эмансипированной свободе, а о свободе освобожденной и освобождающей. Итак, христианская модель заключается не в отношении господина и раба, а в отношении Отца и Сына, освобожденного и получившего свободу в

своем бытии. Но там, где усыновление становится сутью христианского понимания человека, не борьба, а любовь становится движущей силой истории. Правда, любовь означает также безусловную решимость и безусловное участие в осуществлении справедливости для всех. Поскольку любовь принимает и встречает другого как иного, она дарует ему необходимое; таким образом, она — душа и преизбыточное исполнение справедливости, сила, способная приводить требования справедливости в соответствие с изменяющимися историческими ситуациями, и в зависимости от обстоятельств, отказываться при этом от законно достижимых правовых претензий. Так она становится движущей силой истории. Универсальная христология только тогда заслуживает доверия, когда она является не только теорией, но и побуждает к практике. Из исповедания Иисуса Христа Сыном Божьим следует новое видение человека, который предопределен к усыновлению и к осуществляющейся в свободе любви. Этот новый образ человека неповторимо показал нам на своем примере и сделал возможным Иисус Христос.

Поэтому, если мы в заключение спросим: «Почему Бог стал человеком ?», то мы должны ответить словами символа веры: ради нас и ради нашего спасения. Вочеловечение Бога есть итог и преизбыточное исполнение истории, полнота

времени; через него мир приходит к своей целостности и к своему спасению. Этот ответ проливает новый свет на классический спор между томистами и последователями Дунса Скота о цели вочеловечения Бога[449]. Встает вопрос: стал бы Бог человеком, если бы не было греха, то есть было ли основной целью вочеловечения искупление от греха или объединение вселенной во Христе? Если проанализировать этот схоластический спор более точно, то, в сущности, он сводится к абстрактному вопросу о последовательности божественных установлений: принял ли Бог решение вочеловечиться, предвидя грех, или он допустил грех при условии вочеловечения?[450]. Этот вопрос для нас абсолютно неразрешим. Мы должны распрощаться со всяким богословием «возможности», говорящим о возможностях Бога. Признавая в этом правоту томистской позиции, мы можем исходить только из конкретного реального откровения Бога в Иисусе Христе, в котором Бог искупил мир от греха, заново объединив его в Иисусе Христе. Тогда мы действительно можем познать возможность Бога: такой возможностью от века является Иисус Христос, как реальность откровения. В нем Бог есть любовь, в которой он принимает другого в самого себя, примиряет с собою и освобождает для себя самого, а именно — для любви. Таким образом, смерть Бога на кресте и воскресение, как отрицание этих отрицаний, могут быть

поняты как кульминация самооткровения Бога для спасения мира. Они являются *quo nil maius fieri potest*[451] [452].

Глава II. Иисус Христос — Сын Человеческий

1. Иисус Христос — истинный человек и конкретность нашего спасения

Тот факт, что Иисус из Назарета был реальным человеком, является для Нового Завета само собой разумеющейся предпосылкой. Со всей очевидностью сообщается, что он родился от обычной женщины, что он рос в семье, что он познал голод, жажду, усталость, радость, грусть, любовь, гнев, изнеможение, боль, богооставленность и, наконец, смерть. Таким образом, реальность телесного существования Иисуса является в Новом Завете неоспоримым, а потому — за исключением некоторых поздних писаний — не обсуждаемым и просто безусловным фактом. Правда, новозаветные писания мало интересуются подробностями его человеческого существования; о внешнем виде и образе Иисуса или о его «душевной жизни» мы не знаем почти ничего. Действительно, в Новом Завете речь не идет ни о фактической стороне жизни Иисуса, ни о конкретных деталях его жизненных обстоятельств, но там говорится о значении его истинной человечности для спасения. Весь интерес направлен на то, чтобы

сказать, как в нем и через него Бог говорил и действовал эсхатологически и окончательно, а поэтому неповторимо в истории; более того, Бог был в нем для того, чтобы примирить с собою мир (2 Кор 5:18). Поэтому в этом конкретном человеке, Иисусе из Назарета, также решается вопрос об эсхатологическом спасении каждого человека. «Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, — и Сын Человеческий исповедает его пред ангелами Божиими. А отвергнувший Меня пред людьми, будет отвергнут пред ангелами Божиими» (Лк 12:8 сл.; ср. Мк 8:38). Эта конкретность события спасения и решимости к спасению объясняет «соблазн» христианства: «И блажен тот, кто не соблазнится из–за Меня» (Мф 11:6).

Пасхальная керигма воспринимает эту тему в ее основополагающей идентичности, выражающейся в формуле: Воскресший — это распятый, и распятый — это Воскресший. Тем самым и в послепасхальной ситуации сохраняется сотериологическое значение конкретного человека — Иисуса из Назарета. Одновременно подчеркивается вызвавшая соблазн особенность керигмы, когда крест — знак позора и смерти — становится знаком славы и жизни. То, что для язычников — безумие, а для иудеев — соблазн, для верующего становится знаком Божьей силы и мудрости (1 Кор 1:18). В этом богословии креста Павел выступает против раннехристианского энтузиазма, считающего

себя уже сейчас исполненным Божьего Духа и забывающего, что он остается связанным с конкретным крестом Христа, в тени которого он призван к конкретному физическому послушанию и служению миру в повседневности.

Евангелия делают эту тему своей программой и избирают формой своего возвещения повествование об истории Иисуса. Четвертое Евангелие выражает содержащуюся в ней идею следующим образом: «И Слово стало плотью (σαρξ) и обитало среди нас» (Ин 1:14)[453] «Плоть»[454] обозначает в Писании человека с точки зрения его бедности, хрупкости, слабости и повседневности. Поэтому следует сказать, что Слово Божье вошло в наше человеческое бытие, вплоть до его обычной повседневности, его тщетности, его расколотости и его пустоты. Однако отнюдь не говорится просто: «Бог стал человеком», а «он стал *этим* человеком, Иисусом из Назарета». Сосредоточенность на этом одном и единственном в своем роде человеке одновременно содержит суждение обо всех остальных, в которых Слово плотью не стало. Таким образом, высказывание четвертого Евангелия о воплощении означает известным образом демифологизацию и десакрализацию человека и релятивизацию того, что люди считают великим, значительным и авторитетным. В этом отношении высказывание о воплощении Слова — критическая правда, из которой невозможно вывести никакого триумфалистского

богословия воплощения. Следовательно, это высказывание ни в коей мере не следует понимать так, будто бы Слово Божье сделало человеческое бытие в целом знаком и таинством спасения, или будто бы оно вошло как преображение и подтверждение во все структуры нашего конкретного мира, его власти и его богатства; скорее, оно имеет исключительно критический смысл: в этом человеке Бог остается посреди нас.

Эта конкретность обетования о спасении и настойчивой решимости к спасению обосновывает истинный вызов христианства, которого не может скрыть или сократить никакое возвещение и богословие, ибо только благодаря этому вызову может быть подтверждено, что Бог конкретно вошел в наше человеческое бытие. Вызов этой конкретности накладывает радикальный отпечаток на христианство. Поэтому существует конкретная церковь с конкретными обязывающими высказываниями и конкретными обязывающими знаками спасения, которые — даже если знать об их историчности и не умалчивать о греховности в церкви — невозможно сменить на другие, сомнительно утверждая, что будто бы этим внешним ничего не определяется. Но церковь, вместе с тем, не должна отрицать «провокационный» характер христианства тем, что она сама хочет быть триумфалистской церковью славы *(ecclesia glonae),* благословляя мирскую власть и мирское

богатство и выставляя себя напоказ. И через нее Слово Божье должно полностью войти в плоть мира до самых глубин человека. Кто это признает, тот больше не противопоставляет друг другу богословие воплощения и богословие креста.

То, что было само собой разумеющейся предпосылкой в свидетельствах Писания, стало скоро вопросом жизни и смерти для церкви. Когда церковь переступила границы иудейского мира и проникла в совершенно иной духовный мир эллинизма, она оказалась в состоянии, вероятно, самого глубокого кризиса, который она когда–либо переживала, и который был намного опаснее внешнего преследования первых веков. Обычно это духовное движение, угрожающее сущности христианской веры, называют гностицизмом[455].

Ученые много спорят о происхождении и сущности гностицизма. Но в целом сегодня отошли от представления отцов церкви, согласно которому гностицизм представлял собой в первую очередь внутрицерковное явление, а именно, перетолкование веры с помощью эллинистических форм мысли. Гностицизм был широко распространенным дохристианским синкретическим религиозным движением. Кроме того, благодаря кумранским находкам известно, что он имел хождение не только на эллинистической почве, но и на почве иудаизма.

Лишь впоследствии гностицизм вобрал в свою «систему» в перетолкованной форме и христианские элементы, благодаря чему, вероятно, и возник миф о прачеловеке–искупителе.

Согласно гностицизму, искупление совершается благодаря знанию. Человек избавляется от загадок человеческого *здесь–бытия,* в то время, как он вспоминает о своем небесном предназначении и освобождается в своей духовной самости из тисков материального мира. Поэтому гностицизм отличается резким дуализмом, противоречием между светом и тьмой, добром и злом, духом и материей, Богом и миром. В нем речь идет не об избавлении тела и материи, а об избавлении от тела и от материи. Это приводит либо к презрению к телу, браку и зачатию, или к безграничному либертинизму. Очевидно, здесь идет речь об основной возможности овладения человеческим *здесь–бытием* в случае ответа на вопрос о начале и конце человека и мира, в особенности, о происхождении и преодолении зла.

Уже довольно рано гностические течения появились и внутри церкви. Гностики называли себя пневматиками и претендовали быть христианами высшего ранга, считавшими себя выше «плотского» понимания общинного христианства. Согласно их дуалистической предпосылке, Христос не мог принять реального

тела. Поэтому они говорили о мнимом теле (δόκημα), что дало основание называть их докетами («мнимотелесниками»)[456]. Одни приписывали Иисусу мнимое тело, не имеющее никакого отношения к реальности (Маркион, Василид), другие учили, что он имел духовное, эфирное, астральное тело (Апеллес, Валентин). Однако искушение гностицизмом не ограничивалось только первыми веками, а сопровождало церковь и богословие на протяжении всей их истории. Все средневековье отмечено скрытым гностическим течением (прежде всего следует назвать альбигойцев). Гностические элементы вновь появляются в некоторых идеалистических доктринах, рассматривающих человека только как дух и спиритуализировавших образ Христа под предлогом углубления и одухотворения христианства. Это вовсе не означает, что из Христа делают просто миф или обозначают его лишь идеей или шифром. Но если все конкретно–историческое отбрасывается как внешнее, неважное или даже препятствующее, то при этом, защищаясь от объективации и овеществления веры, нередко доходят до деисторизации и спиритуализации. И в богословии существует «жаргон точности» (Т.В. Адорно). Не случайно Э. Кеземан поставил в упрек богословию керигмы то, что оно является богословием докетизма.

Однако было бы неверно видеть искушение докетизмом только в богословии, и не учитывать его намного более опасного подспудного влияния на веру и жизнь церкви. В истории христианского благочестия образ Иисуса часто так сублимировался и обожествлялся, что для усредненного церковного сознания Христос появлялся на земле в качестве странствующего Бога, который скрывается за обманчивым человеческим образом, и чья божественность «высвечивается» все снова и снова, в то время как относящиеся к «банальности» человеческие черты приглушаются. В принципе, едва ли можно сказать, что учение об истинной человечности Иисуса и о ее значении для спасения отчетливо повлияло на сознание простых христиан. В основе здесь часто имеет место далеко идущее мифологическое и докетическое понимание Иисуса Христа.

Борьба с гностицизмом была и остается для церкви вопросом жизни и смерти. Имел ли уже Павел дело с гностиками[457] в столкновении со своими коринфскими противниками (2 Кор 10–13) и с «крепкими» из Коринфа (1 Кор 8–10), с их стремлением к премудрости (1:17—2:5), с их подчеркнутой приверженностью глоссолалии (12–14) и отрицанием воскресения (15), или, что скорее можно предположить, с энтузиастами — это вопрос спорный. Похожими взглядами отличались явно иудейско–гностические течения в Колоссах[458], требовавшие воздержания от

определенной пищи, напитков и соблюдения определенных культовых предписаний (Кол 2:16 сл.; ср. 1 Тим 4:3 сл. и др.), и отрицавшие тем самым универсальность спасительного посредничества Иисуса (1:15 сл.), в котором телесно (σωματικώς) во всей своей полноте обитает Бог (2:9). Подчеркивание телесности спасения служит здесь обоснованию христианской свободы, означающий, правда, все, что угодно, кроме распущенности; ибо именно потому, что Христос есть все во всем, мы должны быть обновлены в нем по образу Творца (3:10 сл.) и все делать для благодарения Богу во имя Иисуса (3:17). Все сферы человеческой жизни являются конкретным местом служения и послушания.

С полной ясностью именно об этом ведется спор в Первом и Втором посланиях Иоанна, причем в аспекте, выраженном христологически[459]. Как четвертое Евангелие открывается исповеданием воплощения Логоса, так и Первое послание Иоанна начинается словами: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими глазами, что мы созерцали и что руки наши осязали, о Слове жизни… мы возвещаем вам» (1:1). Это позднеапостольское писание уже однозначно анафематствует всех, кто отрицает воплощение: «Вы познаете Духа Божия так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, и всякий дух, который не исповедует Иисуса, не есть от Бога; и

это — дух антихриста...» (4:2 сл.; ср. 4:15; 5:5 сл.). Так же ясно говорится и во Втором послании: «Потому что много обманщиков вышло в мир, не исповедующих Иисуса Христа, грядущего во плоти. Это — обманщик и антихрист» (ст. 7). *Итак, в вопросе о воплощении речь идет не только о разделительной линии между христанством и нехристианством, но и между христианством и антихристианством. Исповедание пришествия Бога во плоти является решающим отличительным критерием христианства. В этом исповедании выражено, что жизнь, свет и любовь конкретно явились в нашем мире (1 Ин 1:2; 4:9), и что мы в вере и любви можем преодолеть мир смерти, лжи и ненависти (5:4).*

Символы веры древней церкви опровергают заблуждение докетизма просто, но все же глубоко тем, что они исповедуют веру в Божье творение и называют важнейшие факты из жизни Иисуса: рождение, страдание и смерть. Гностицизм был категорически осужден в средние века. II Лионский собор (1274) исповедует истинное и полное человечество Христа и утверждает, что оно не было воображаемым *(phantasticum;* DS 852). Также и *Decretum pro Jacobitis* («Декрет для яковитов») Флорентийского собора (1441) направлен против манихеев, учивших только о воображаемом теле (*corpus phantasticum),* и против валентиниан,

признававших только небесное тело *(corpus caeleste) (DS* 1340 сл.).

Хотя заблуждения гностицизма и манихейства были отвергнуты в официальных учительных постановлениях, даже в большей степени они были духовно преодолены богословием, разъяснившим их глубоко нехристианский характер. Конечно, в вопросе о гностицизме речь идет скорее не о ереси, а о не–и антиисторическом учении. Это разъяснил уже Игнатий Антиохийский. Его аргументация определена полностью эсхатологически: всякое отрицание реальности человечества Иисуса означает отрицание нашего искупления, ибо если Иисус имел только мнимое тело, то тогда он также мнимо страдал, тогда мы только мнимо искуплены (Смирн 2), но тогда и Евхаристия является тоже мнимой (Смирн 7). Наконец, тогда нам нет смысла телесно страдать за Христа и претерпевать гонения (Смирн 4:1). Тогда все превращается в видимость. Поэтому Игнатий довольно резко называет Христа «плотоносцем» (σορκοφόρος) (Смирн 5; ср. Тралл 19; Магн 9).

Эти аргументы были подхвачены и углублены прежде всего Иринеем Лионским. Ириней выдвигает уже основной принцип, который постоянно встречается в последующей традиции: «...по своей бесконечной любви он стал тем, чем являемся мы, чтобы сделать нас столь совершенным, каким является он»[460]. Эта мысль

связана у Иринея с его учением о рекапитуляции (ἀνακεφαλαίοσις), согласно которому Христос является итогом и вершиной всей истории человечества. В своем теле и в своей человеческой жизни он повторяет все фазы развития человечества, начиная с детской, и доводит его до зрелости и полноты, а именно — до Бога. Таким образом, именно в своей телесности он является итогом и главой творения. Как основной принцип своего богословия — и любого католического богословия — Ириней противопоставляет гностицизму единство творения и искупления. То же самое фундаментальное богословское решение осуществила церковь, которая — в отличие от Маркиона, хотевшего отделить Бога–Творца Ветхого Завета от Бога–Искупителя Нового Завета, и соответственно сократить библейские писания — установила канон Писания Ветхого *и* Нового Завета. *Поэтому единство творения и искупления — это основной герменевтический принцип интерпретации Писания.*

Признавая основополагающее значение человечества Иисуса Христа для нашего спасения, необходимо — с учетом развития современной антропологии — еще точнее уяснить, что означает пришествие Бога во плоти. Прежде всего спросим, что следует понимать под телом человека, и исходя из этого, попытаемся подойти к тому, что понимается под плотью (σαρξ), чтобы затем иметь возможность лучше

понять, насколько пришествие Иисуса во плоти может означать наше спасение.

Современная антропология[461] освободилась от греческого дуализма и картезианского разделения на *res cogitans* (душа) и *res externa* (тело). Тело и душа — это не просто две величины, существующие рядом друг с другом или друг в друге. Они составляют неделимое целое; человек — это целостное тело, и соответственно душа и тело составляют целостного человека. Также и наша духовная жизнь, наша мысль и наша свободная воля, остается не только внешне связанной с телесным субстратом, например, с определенными функциями мозга, но и внутренне несет на себе глубокий отпечаток телесного; тело участвует в тончайших самореализациях человеческого духа. Яснее всего это видно в явлении человеческого языка. Однако смех и плач также выражают всего человека; человеческая мимика является выражением мысли, запечатлевает и подчеркивает ее. В игре, пении, танце человек выражает самого себя. В связи с человеком мы говорим не только о принятии пищи, но и о трапезе, не только о его голове, но и о его лице. В манере выражаться человек является прежде всего самим собой, в ней он «существует». Таким образом, человек — это не просто тело, он и *есть* это тело. В нем открывается и раскрывается весь человек. Тело является выражением, символом, экскарнацией, экзистенциальным посредником

человека. В теле весь человек «здесь», поэтому его непосредственно можно определить как «здесь–бытие» и присутствие человека.

Наряду с этим существует еще один опыт. Мы знаем, что человек может также скрываться за своим лицом, что он может надевать маску и играть чужую роль; в своих словах он может не только открываться, но и скрывать свои мысли и намерения. Телесность человека свидетельствует о том, что человек может сам от себя отстраниться, что он может воздерживаться и отказываться. При этом человек также познает, что он не может установить гармонии, которая, в сущности, должна быть между душой и телом; он скрывается от своего тела. Ибо тело как нечто заданное не является полным выражением человека. Поэтому он обладает определенной сопротивляемостью по отношению к духу. Таким образом, тело — это не только символ и выражение человека; оно также выражение его потаенности и скрытности.

Эта точка зрения усиливается следующей формулировкой. Тело является не только выражением человеческой души, но и «сферой влияния» мира на человека. Через тело мы вплетены в мир вещей, мы не просто принадлежим этому миру, но и находимся в его власти, вплоть до того крайнего случая, что мы можем погибнуть от внешнего насилия. Через тело мы — среди вещей, и вещи — среди нас. Оно

есть часть мира, принадлежащая нам таким образом, что мы являемся этой частью; но оно есть также часть мира, через которую мы принадлежим миру и полностью больше не принадлежим самим себе. Тело есть «среда» на границе человека и мира. Через наше тело окружающий мир определяет нас не только внешне и акцидентально, но и внутренне — в том, что мы есть. Наше положение в мире есть существенное назначение нашего бытия. Однако через свое тело человек вплетен не только в окружающий его мир, но и в человеческую среду. Через наше тело мы находимся в кровном родстве с нашей семьей, нашим народом, нашей расой и, наконец, со всем человечеством. Но эта связанность с человеческой средой простирается еще глубже; она конституирует не только наше телесное бытие, но в решающей мере и нашу личную идентичность. Наша свобода конкретно возможна настолько, насколько другие предоставляют нам пространство для свободы и считаются с ним. Таким образом, конкретная свобода, как показал Гегель, основывается на взаимном согласии и принятии в любви. Поэтому в конечном итоге конкретная свобода возможна только в рамках солидарного порядка свободы, где каждый через каждого имеет свое конкретное пространство жизни и свободы. В пределах этого пространства человек вновь обретает себя во встрече с обозначаемым другим (П.Л.Бергер). Так, в нашем бытии мы определены

тем, чем являются другие; по существу, наше бытие есть со–бытие.

Если подытожить все сказанное, выясняется, что в своей телесности человек — это глубоко двусмысленное явление. Тело может быть выражением и осуществлением человека; но тело может быть и местом заброшенности человека. Тело может быть как знаком спасения и счастья, так и знаком несчастья, раздробленности и расколотости. Телесность человека показывает всю двусмысленность того, кем человек в итоге является: существом, способным реализовать себя телесно в мире, но способным также в этой реализации не выполнить своего назначения и потерять самого себя. Слова «человек», «человеческий» особенно двусмысленны; в них сплетается высокое и низкое, благородное и подлое, банальное и необычное. «Выражением "это по–человечески" оправдывается сегодня все. Разводиться — по–человечески. Пить — по–человечески. Обманывать на экзамене или на конкурсе — по–человечески. Развращать молодежь — по–человечески. Завидовать — по–человечески. Присваивать чужое — по–человечески. Нет ни одного порока, который не был бы оправдан этой формулой. Так выражением "по–человечески" обозначают то, что есть в человеке самое слабое и самое низкое. Порой оно становится даже синонимом животного. Что за странный язык! Однако человеческим является именно то, что отличает

нас от животного. Человеческое — это разум, сердце, воля, совесть, святость. Это — человеческое»[462].

Правда, в этом неметафизическом, но фактическом напряжении между душой и телом, человеком и человеком, человеком и миром, человек ставит себе вопрос о спасении. Спасение означает объединение человеческой экзистенции в мире и с миром. Но в этом напряжении человеку открывается его разъединенность, то есть ситуация его несчастья. В ней он узнает о своей фактической несвободе, обреченности и о своем самоотчуждении. Эта двусмысленная ситуация получает в Писании и в церковном предании однозначное толкование. Основным отношением и основным напряжением для Писания и предания являются не душа — тело, человек — мир, дух — материя, индивидуум — общество, человек — человечество, а Бог — человек, Бог — мир, Творец — создание. Объединение полюсов напряжения, присущего человеку и миру, возможно только тогда, когда человек себя полностью преодолевает, восходя к Богу, ибо только Бог как Творец охватывает все эти измерения в объединяющем их единстве. Но если единство Бога и человека раскалывается, то следствием этого должна быть дезинтеграция в человеке — как между людьми, так и между миром и человеком.

Подобную ситуацию богоудаленности и обусловленной этим самоотчужденности Писание называет грехом (αμαρτία)[463]. Однако грех — это не просто единственный ответственный поступок человека, в котором он сопротивляется воле Божьей; в Писании грех познается как охватывающее состояние и как сила, которую воспринимает каждый человек на основании своей субстанциальной — а не только этической и практической — солидарности, и затем узаконивает в своем собственном поступке. Поэтому это соучастие во грехе есть не только нечто постороннее человеку, не просто пример, плохое влияние и искушающая среда; оно внутренне определяет каждого человека в том, что он *есть* перед Богом, другим и самим собой. В сущности, этим понятием «соучастие во грехе», как фактическим экзистенциальным состоянием человека, мы выразили то, что подразумевается под ложно понимаемым и неудачным понятием первородного греха[464].

Первородный грех заключается в том, что универсальное состояние, определяющее также внутренне каждого человека, фактически находится в противоречии с первоначальной спасительной волей Бога, который все сотворил для Христа и хочет все в нем исполнить. Оно заключается в том, что спасение, уготованное Богом человеку как человеку, в действительности не передается через его происхождение, так что фактически существует противоречие между его

устроением во Христе и его предопределенностью к всеобщему соучастию во грехе. Здесь — глубочайшая причина разорванности человека и мира. Отчуждение от Бога и от его заключенной во Христе спасительной воли приводит к отчуждению человека от самого себя: к внутреннему расколу между духом и телом, познанием и волей, к кризису идентичности человека, воздействующему на самые глубокие сферы тела вплоть до страданий, болезни и обреченности на смерть. К этому добавляется отчуждение между людьми: ненависть, ложь, борьба, несправедливость, отношения гнетущей зависимости и неспособность к контакту, пониманию, диалогу. Наконец, существует отчуждение между человеком и его миром: иррациональная зависимость от безличных природных или общественных сил и обусловленная этим несвобода — вплоть до крайней возможности гибели от этих сил. На место любви, как смысла бытия, фактически заступает изолированный и желающий утвердить себя самого эгоизм, результатом чего является бессвязная, непроницаемая бессмыслица.

Этот опыт разорванности и конфликтности действительности в самой себе и опыт неисцелимого напряжения между все еще существующей надеждой на спасение и фактическим состоянием зла снова и снова приводил к появлению систем метафизического

дуализма. Однако они смягчали напряжение уже тем, что снимали ответственность со свободы человека и неприемлемым образом возлагали бремя на Бога. Несправедливость перекладывается теперь на Бога и делает из него демона. Предание ясно распознало эту опасность, и ради свободы человека и Бога объяснила греховное состояние (первородный грех) свободным историческим поступком (грехом первого человека), в который мы солидарно вплетены и соучаствуем собственным решением. Вопреки всем трудностям, как известно, здесь возникающим, всякий отрицающий эту доктрину должен понимать, как он сам сможет избежать либо дуалистического манихейства, либо гармонизирующего идеализма. Кто ради свободы плывет между Сциллой и Харибдой, то есть кто не хочет метафизически определить и преуменьшить силу греха, и кто хочет решить эту проблему приемлемым и для разума образом, для того классическое учение о первородном грехе (не из–за его отвлеченной абстрактности, а в силу его сути) является одним из величайших достижений истории богословия и одним из важнейших вкладов христианства в историю духа.

Вышесказанным мы попытались объяснить библейское понятие «плоть», опираясь на рассуждения современной антропологии. Мы описали ту ситуацию, в которой совершается наше искупление, и этим одновременно

подготовили понимание искупления. Теперь, возможно, станет понятно, насколько реальность нашего спасения и нашего искупления зависит от пришествия Иисуса Христа в эту конкретную ситуацию. Ниже будет показано, что искупление возможно лишь как искупление конкретно–историческое.

Если предыдущий анализ верен, то освобождение из современного состояния отчуждения возможно только через новое начало, невыводимое из внутреннего контекста истории. В самом деле, солидарная плененность грехом является причиной того, что в рамках истории зло не может быть преодолено силами отдельного человека или группы. Всякая упущенная возможность действительно упущена и не может просто так вновь представиться. Опыт подтверждает, как крепко нас связывает наше прошлое и отягощает наше будущее. Более того, каждая ошибка вызывает последствия, которые не могут быть предвидены и предотвращены виновником; она становится причиной другой ошибки, так как она с самого начала негативно обусловливает действие других личностей. Итак, вместо того чтобы совместно искать и делать возможным свое собственное развитие, индивидуумы взаимно разрушают условия своей свободы и по отдельности возвращаются в собственную самость. Принцип любви искажается эгоистическими мотивами, или даже открыто замещается принципом

самоутверждения. Там, где все же возникает воля к добру и новому смелому начинанию, она сталкивается с сопротивлением или недоверием другого, теряется в запутанности проблем или разбивается о структуры объективно возникшего бесправия. Таким образом, истории греха присуща настоящая «природная» сила тяжести, имеющая возрастающую тенденцию замкнуться в закрытой мертвенной системе. Однако, если спасение должно совершиться, необходимо новое начало, новый человек, вступающий в эту ситуацию и ее прорывающий.

Теперь становится понятным, почему Писание возвещает нам Иисуса Христа как нового Адама (Рим 5:12–21). Действительно, тем, что он телесно приходит в мир как Сын Божий, меняется ситуация для всех. В нем пространство бытия каждого человека получает новое качество и человек сам становится новым. Каждый человек теперь определяется тем, что Иисус Христос является его братом, соседом, товарищем, согражданином, ближним. Иисус Христос принадлежит теперь к онтологическому определению человека. Но так как с Иисусом Христом приходит сам Бог, человек телесно находится вместе с ним в соседстве с Богом. С приходом Христа всему миру и всем людям открывается новый *кайрос,* новая возможность спасения. С его приходом ситуация становится абсолютно новой, так как в едином человечестве бытие каждого определяется бытием всех.

Именно в теле Христовом нам телесно обещано и предложено спасение. *Через вочеловечение Бога в Иисусе Христе изменилась бедственная ситуация, которой пленены и до самой глубины определены все люди. Произошел прорыв в одной точке, и это новое начало отныне по–новому определяет положение всех людей. Поэтому искупление может быть понято как освобождение.*

Определение искупления как освобождения полностью соответствует библейскому словоупотреблению. Согласно первоначальному смыслу, слово «искупление»[465] — как и слово «искупать» — означает «развязывать», «спасать», «освобождать», «вырывать», «выводить». Часто называются предельно конкретные ситуации нужды и бедствий: болезнь, смертельная опасность, плен, клевета, преследование и угнетение. Дело искупления начинается с выведения Авраама из страны его предков (Быт 12:1 сл.). Решающим делом искупления является освобождение Израиля из египетского рабства (Исх 6:6; 13:3 сл. и др.). Во времена пророков оно становится примером окончательного искупления (Пс 78/77:12 сл.; Иер 23:7 сл.; Ис 43:16 сл.). В частности, для выражения этой идеи в Ветхом Завете имеется две лексических основы. Понятие *gaal* принадлежит семейному праву. *Goel* — это ответственный близкий родственник, он обязан выкупать жизнь и имущество семьи, оказавшейся в неволе. Применительно к Богу

этот термин показывает всю глубину идеи избранничества и союза (прежде всего см.: Ис 41:14; 43:14; 44:24 и др.). Больше всего поражает описание Бога как Искупителя у Иова: «А я знаю, что Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию...» (19:25). Здесь Яхве предстает как защитник бесправных вплоть до самой смерти. Во втором понятии — *pidin* — вопрос в случае выкупа или освобождения стоит не о родственной связи или личности освободителя вообще, а только о том, что выкуп выплачивается. Так как здесь нет никакого юридически обязательного «выкупателя», то понятие *pidin* подходит для того, чтобы представить искупление как чистый акт милости. Искупление как акт милости выражается также в том, что Яхве никогда не выплачивает выкупа; скорее, речь идет о его собственной силе, когда он избавляет Израиль из египетского рабства (Втор 7:8; 9:26 и др.). Правда, в идее искупления почти совсем отсутствует отношение ко греху. Искупление — это почти синоним понятий освобождения из плена, позднее — от нужды, бедствия и смерти. Еще в более позднее время слово сохранило выраженную в нем надежду на избавление от иноземного владычества (см.: Лк 1:71). Отныне данное понятие становится выражением эсхатологического ожидания.

В этом смысле Новый Завет мог его подхватить. Важнейшим текстом, подтверждающим это,

являются слова о выкупе из Мк 10:45 (= Мф 20:28): «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему послужили, но чтобы послужить и дать душу Свою как выкуп за многих». Едва ли эта фраза восходит к самому Иисусу. В ней много загадочного: не говорится ни о том, кто принимает выкуп, ни о том, откуда выкупают, ни о том, почему вообще надо платить выкуп и почему Бог не освобождает без выкупа. Однако эти слова не являются фрагментом догматического учения о примирении; понятными они будут только в свете истории смерти Иисуса.

В новозаветной литературе посланий понятие «искупление» встречается в устойчивых выражениях (1 Тим 2:6; Тит 2:14; 1 Петр 1:18 сл.); Павел подчеркивает прежде всего искупление во Христе (Рим 3:24; ср. Кол 1:13 сл.; Еф 1:7), который был поставлен Богом для искупления (1 Кор 1:30). Таким образом, Иисус Христос является персонифицированным искуплением; искупление неотделимо от его личности и его судьбы. Оно неотделимо от Иисуса и креста. Тем самым слово «искупление» получило в раннем христианстве специфическое содержание, не встречающееся в другом месте. Извне это содержание невозможно определить и конкретизировать. Предание постоянно допускало эту ошибку; угроза этой ошибки во всем своем разнообразии существует и сегодня, будь то некритическое примирение

христианского понимания свободы с абстрактно–либеральным образом жизни, будь то появление — в качестве противодействия — концепции «богословия освобождения», некритически использующего, как это подчас происходит, марксистский анализ ситуации для обоснования богословских тезисов. Однако что означает искупление как освобождение, может быть прояснено только тогда, когда задаются вопросом о сущности христианской свободы; но она определяется только в связи со свободой Иисуса Христа, достигшей своей завершенности на кресте.

Если определять искупление как принесенную Иисусом Христом свободу и как свободу, которая, есть сам Иисус Христос, тогда мы приходим к тому, что схоластическое богословие называет объективным искуплением. Под объективным искуплением — в отличие от искупления субъективного — подразумевается приоритет спасения по отношению к субъективному акту усвоения нами спасения; а именно, спасение нам уже дано так, что оно заранее определяет нас к решению и делает это решение возможным. Однако эту радикальную перемену не следует понимать так, что через Иисуса Христа мир будто бы изменится каким–то чудесным образом, и что спасение и искупление словно сваливаются нам на голову без личного решения и веры. Конечно, сотворенная Христом ситуация прежде всего ставит нас конкретно перед свободным

принятием решения. Она освобождает от плененности старой ситуацией и противопоставляет ей новые реальные возможности. Отныне у человека есть альтернатива. Таким образом, телесность спасения не является противоположностью персональности и свободе в принятии решения о спасении, но, напротив, является для него конкретной возможностью и поводом. Следует рассеять еще одно недоразумение: разумеется, искупление не дано заранее, подобно объектам; следовательно, объективное искупление не должно пониматься как своего рода резервуар или сокровищница благодати, из которых всем уделяется причитающаяся им часть. Заданность искупления здесь также интерсубъективна. Как первородный грех передается через ветхое человечество, так и искупление — через новое, через верующих в Иисуса Христа и затронутых верой в него, через Церковь, которую символически представляет у креста Мария (ср. Ин 19:25–27).

Смысл этого конкретного посредничества спасения и этой конкретной сути благодати был в значительной степени утрачен в церковной традиции из–за полемики с пелагианством[466]. В противоположность односторонне этическому пониманию благодати, как доброго примера, в первую очередь Августин выдвинул тезис о внутренней и духовной сущности благодати и о ее онтологическом характере. Однако в рамках

онтологии, ориентированной персонально и интерсубъективно, не следует противопоставлять оба подхода. С учетом не только духовно–исторических, но и пастырских соображений, сейчас, кажется, пришло время понимать благодать как конкретную свободу, и тем самым повысить значение не только недооцененной в схоластике внешней благодати (*gratia externa*), но и придать большую богословскую значимость обновлению Церкви и ее общин. Ибо реальность искупления через Иисуса Христа передается и осуществляется в конкретной встрече, в разговоре, в живом общении с людьми, которых взволновал Иисус Христос.

Куда более важным, чем вопрос о посредничестве, является вопрос о содержании искупления. При ответе на этот вопрос учение об истинном человечестве Иисуса Христа вновь обретает сотериологическое значение. Иисус Христос есть телесное воплощение спасения. Это означает, что с христианской точки зрения, искупление не должно пониматься чисто духовно, персонально или экзистенциально; оно не должно также толковаться в ложно понятом смысле как что–то чисто сверхъестественное, как будто бы оно вовсе не касалось естественного. В вопросе о спасении речь идет о спасении человека в его единстве и целостности; речь идет о новом человеке, освобожденном от отчуждений старого *здесь–бытия* для новой свободы не *от* тела и не *от* мира, а *в* теле и *в* мире. Поэтому

лозунг «спаси свою душу» и характеристика пастырского служения церкви как «душепопечение» являются, по меньшей мере, однобокими и могут легко привести к бегству от конкретных нужд, потребностей и задач человека. Пастырское служение — это забота о человеке в его целостности, забота о целостности и идентичности человеческого бытия. Однако Иисус Христос, как воплощенное спасение, был распят и воскрес. Он осуществляет идентичность и целостность человеческого бытия в условиях отчуждения и дезинтеграции. Поэтому путь к идентичности и целостности человеческого бытия проходит через крест и воскресение. Поэтому телесность и конкретность спасения означают, что нет больше ситуации, которая в своей основе была бы не спасительной и безнадежной, безбожной и богоудаленной, и которая — поскольку она как таковая захвачена верой — не могла бы стать ситуацией спасения. Таким образом, с пришествием Иисуса Христа нам открыт путь и новая свобода, путь, который ведет не только назад — к восстановлению первоначального человека, но и вперед — к новому человеческому бытию.

2. Иисус Христос — совершенный человек и человечность спасения

Писание со всей определенностью предполагает истинное человечество Иисуса из Назарета, и с такой же определенностью говорит оно о том, что

Иисус — совершенный человек. Правда, Библия нигде не утверждает, что Иисус из Назарета обладал человеческой душой; это стало проблемой только поздней истории догматов. Однако Библия это все же предполагает, иначе она не могла бы приписывать Иисусу такие душевные поступки и действия, как радость и печаль, сострадание и гнев, любовь и симпатия. В Евангелиях Иисус встречает нас как человек, который спрашивает и удивляется, радуется и глубоко огорчается встречающемуся ему неприятию. Однако в Евангелиях нигде не говорится о душевной жизни Иисуса, и едва ли также возможно говорить о психологии Иисуса на основе скудных данных Писания. Многочисленные попытки, предпринимавшиеся в этом направлении, были или слишком односторонними, или они вскоре прекращались, сталкиваясь с необычностью и уникальностью этого человека, которые не поддаются психологическому анализу[467].

Если начать дискуссию о полном человечестве Иисуса в смысле Писания, то не следует делать ставку на психологию Иисуса. Скорее, исходным пунктом должно быть то, что Писание говорит о послушании Иисуса. Согласно Евангелию от Луки, первыми словами, исшедшими из уст Иисуса, были следующие: «Не знали вы, что мне надлежит быть во владениях Отца Моего?» (2:49). Согласно тому же Луке, последними словами Иисуса перед его смертью были: «Отче, в руки

Твои предаю дух Мой» (23:46). Согласно изображению всех евангелистов, Иисус один проводит ночь в молитве на горе перед каждым большим решением. Особенно впечатляюще описывают евангелисты его борьбу с волей Отца в Гефсиманском саду: «Авва Отче! Все возможно Тебе; пронеси чашу эту мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк 14:36 пар.).

Павел видит весь путь Иисуса под знаком послушания: «Он смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:8). Так он становится противоположностью непослушания первого Адама (Рим 5:19). Эта тема вновь поднимается в Послании к Евреям. «Ибо мы не имеем такого первосвященника, который не мог бы сострадать немощам нашим, но искушенного во всем, подобно нам, кроме греха» (Евр 4:15). «Он в дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принеся прошения и молитвы Могущему спасти Его от смерти и быв услышан за свое благоговение, хотя и Сын, страданиями научился послушанию, и, усовершенный, стал для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (5:7–9). Таким образом, он есть «Начальник и Совершитель веры» (12:2).

По Евангелию от Иоанна, Иисус Христос полностью живет для исполнения воли Отца и завершения его миссии. Его пищей является исполнение воли того, кто его послал (Ин 4:34). Сам по себе он не может творить ничего; что

делает Отец, делает и он (5:19); он не ищет ни своей воли (5:30), ни собственной славы (8:50). Он существует полностью в соответствии со своей миссией. Так, он может сказать: «Я и Отец — одно» (Ин 10:30; ср. 17:10 сл.). Этим подразумевается намного больше, чем простое единство воли. Взаимное знание (10:15; 17:25) означает одновременно взаимное со–бытие (14:10 сл.; 10:38; 17:21). Единство в любви находит свое завершение в час страдания. Оно является проявлением любви к Отцу (14:31) и в этом отношении — ответом на любовь Отца (3:16; 3:35; 5:20; 10:17; 15:9 и др.). Однако жертва любви Иисуса совершается не только через внешнее насилие, но и в полной свободе. «Никто не брал ее от Меня, но Я полагаю ее Сам. Власть имею положить ее, и власть имею снова принять ее» (10:18). Как и Павел, Иоанн мотивирует самопожертвование Иисуса любовью. Так, самопожертвование Христа становится парадигмой христианской братской любви: «Больше той любви никто не имеет, как кто душу свою положит за друзей своих» (Ин 15:13). Любовь Иисуса является для Иоанна откровением любви Бога (1 Ин 3:16). Поэтому самоотречение Иисуса не есть высшее выражение человеческих возможностей. Оно не только превосходит самопожертвование отдельного благочестивого человека, оно отличается от него качественно, поскольку обладает эсхатологическим измерением: это

самопожертвование Христа, особенно любимого Сына.

Высказывания о послушании Иисуса предполагают, что он был одарен разумом и свободной волей; они предполагают то, что на языке метафизической традиции называется духовной душой. Итак, если поздняя история догматов и богословие защищали духовную душу Иисуса — а тем самым и его полное и целостное человеческое бытие, — то за метафизической проблемой стояла сотериологическая. *В вопросе о совершенном человечестве Иисуса, обнимающем тело и душу, речь идет о добровольности его послушания, и тем самым о человечности спасения. Поэтому речь идет о том, что Бог и в своем собственном деле не действует помимо человека или над ним, но через человека и посредством его свободы. Таким образом, Иисус является в руках Бога не простым средством спасения, а персональным посредником спасения.*

Этот вопрос обострился лишь вследствие борьбы отцов церкви против докетов. Вопрос о воплощении Логоса должен был быть выдвинут в ней с особой настойчивостью. Вскоре сформировались устойчивые формулы, в которых была сделана попытка зафиксировать тайну личности Христа. Это следующие формулы: дух/душа — тело/плоть (πνεύμα — σαρξ), Логос — тело/плоть (λόγος — σάρξ)[468]. Этими формулами

было зафиксировано, что Логос действительно воплотился. Разумеется, отцы исходили из того, что Иисус имел духовную душу. Игнатий Антиохийский называет Христа совершенным человеком (τέλειος ἁνθρωπος)[469]. Климент[470] и Ириней[471] согласны в том, что Христос «предал свое тело за наше тело, свою душу за нашу душу». Также Тертуллиан[472] и Ориген[473] заявляли, что у Христа была человеческая душа. Однако христология духа/души — тела/ плоти и Логоса — тела/плоти начала вызывать ложные толкования, когда в эллинистическом мире перестали понимать первоначальное библейское значение слова σαρξ. Под «плотью» в Библии понимается человек во всей его целостности. Напротив, в греческом мире под этим легко можно было понимать плоть или тело, в отличие от души или духа. Таким образом, недалеко было до того ложного толкования, что Логос принял только человеческую плоть или человеческое тело, но не человеческую душу.

Запад в значительной степени избежал этого недоразумения, поскольку уже Тертуллиан заменил старую схему духа/души — тела/плоти и Логоса — тела/плоти на схему двух природ[474]. На Востоке уяснение понятий потребовало больше времени. Арий развил крайнюю христологию Логоса — тела/плоти. Критика Ария отцами церкви, особенно Афанасием, едва ли касается этого пункта, но почти исключительно — отрицания истинного божества Иисуса. Особенно

это затруднение выражается у друга Афанасия, Аполлинария Лаодикийского[475]. В отличие от Ария, он придерживался точки зрения о божестве Иисуса Христа, и хотел (как Афанасий) выразить тесную связь между божеством и человечеством. Однако он считал возможным действительно сохранить это единство только так, чтобы представлять себе человечество Христа незавершенным и поставить Логос на место человеческой души. Правда, в своих поздних творениях Аполлинарий признал, что Логос принял не только человеческую плоть, но и человеческую душу. Поэтому он искал тогда разрешения проблемы единства с помощью платоновской трихотомии, различая тело (σαρξ), чувственную душу (ψυχή) и духовную душу (νους или πνεύμα). Теперь Аполлинарий учил, что в действительности Логос принял чувственную (ψυχή), а не духовную душу (πνεύμα).

Аполлинарий приводил два аргумента. Прежде всего — аргумент философский: две совершенные субстанции не могут составлять единства. Таким образом, человечество Иисуса не может быть совершенной субстанцией. Вторым был аргумент богословский: если Логос обладает человеческой душой, то тогда его безгрешность не гарантирована, а тем самым поставлено под угрозу наше искупление. Ради безгрешности Иисуса Логос должен быть в нем истинно подвижным началом (ήγεμονικόν). Таким образом, Аполлинарий представляет

последовательную христологию «сверху»; искупление совершается только через Логос, который использует человеческое лишь как инструмент. Из единого Посредника Иисуса Христа, стоящего полностью на стороне Бога и полностью на стороне людей, Иисус теперь превращается в простое средство в руках Бога. Как друг Афанасия Аполлинарий пользовался высоким авторитетом. Многие его писания распространялись под чужим именем и анонимно оказывали большое влияние. Подобное влияние особенно можно установить у Кирилла Александрийского, а через него — во всей александрийской богословской школе. Кирилл был одним из немногих отцов церкви, известных в средневековье. Он оказал значительное влияние на Фому Аквинского.

Для развития важным было еще одно обстоятельство. Германцы познакомились с христианством сначала в форме арианства. Когда они позднее присоединились к великой Церкви, сформировалась типично антиарианская христология, то есть христология, которая так подчеркивала истинное божество Иисуса, что его истинное человечество исчезло из поля зрения и образ Иисуса часто приобретал чисто божественные черты; Иисус Христос понимался как странствующий по земле Бог. И.А. Юнгман показал эту эволюцию на материале литургических молитвенных формул. Если раньше молитва была направлена к «Иисусу

Христу, нашему Господу», то теперь обращение звучало как «Иисус Христос, наш Бог»[476].

По мере того как забывалось посредническое значение Иисуса для спасения человечества, на передний план выступило посредническое заступничество святых, особенно Марии. Кроме того, последствия обнаруживаются в экклезиологии, в которой одностороннее выделение божества Христа привело к преувеличению авторитета духовной власти. Чем больше забывалось, что Христос — наш брат, забывался аспект братских отношений и исключительно подчеркивался авторитарный момент. Правда, для христологии ярче всего последствия проявились в среднем христианском народном сознании. Здесь аполлинаризм и поныне продолжает жить как подспудная ересь, однако не как богословское отклонение, а как искушение благочестивых, но невежественных христиан. Они в высшей степени поражаются, когда им говорят, что Христос был человеком, как и мы. Искупление они представляют себе лишь в связи с физическими страданиями Иисуса, но едва ли связывают с его личным послушанием и полной преданностью Отцу. Здесь налицо отсутствие катехизаторского и гомилетического наставления[477].

В сущности, аполлинаризм является эллинизацией христианской веры. Бог и человек составляют для него в Иисусе Христе симбиоз.

Человек сводится к минимуму; Бог становится частью мира и внутримировым принципом. Тем самым отрицается и искажается до противоположности основная мысль библейской христологии, согласно которой пришествие Царства Божьего в лице Иисуса Христа одновременно означает свободу и спасение человека: Бог и человек друг друга ограничивают и, в сущности, друг друга исключают. Так аполлинаризм, оперировавший языком античной философии, предвосхищает проблематику современного атеистического гуманизма.

В древности аполлинаризм был отвергнут различными соборами: собором в Александрии, проходившем под председательством Афанасия (362), Константинопольским (381) и Римским — под председательством папы Дамаса (см. *DS* 159). Халкидонский собор (451) подчеркнуто добавил к Никейскому символу, согласно которому Иисус Христос единосущен Отцу, слова ομοούσιος ήμίν («единосущен нам», людям), и провозгласил: «совершенный по божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный человек, состоящий из разумной души и тела (ёк ψυχές λογικής και σώματος). Один и тот же, единосущен Отцу по божеству и также единосущен нам по человечеству, "он стал нам подобен во всем, кроме греха" (Евр 4:15)» (DS301; *NR* 178). Это высказывание было повторено в *Symbolum Quicumque (DS* 76) и на II Константинопольском соборе (533) (DS 425). Вьеннский собор (1311–

1312), критикуя Петра Оливи, интерпретировал церковное учение в духе схоластического аристотелизма и подчеркнул, что духовная душа была единственной сущностной формой человека Иисуса (DS900).

Аргументация отцов церкви была ориентирована главным образом сотериологически. Та точка зрения, что искупительное послушание Иисуса предполагает духовную душу со свободной волей, встречается, правда, довольно редко[478]. Собственно богословский отпор аполлинаризму отцы осуществляют с помощью принципа, который первоначально восходил к гностицизму, но был использован в антигностической критике уже Иринеем[479]. Согласно этому принципу, подобное может произойти только через подобное. Следовательно, делает вывод Ириней, искупление тела может совершиться только через тело Иисуса Христа. Позднее вывод развивается: искупление души может произойти только через душу Иисуса Христа. Поэтому Ориген формулирует так: «Целостный человек не был бы спасен, если бы Он не воспринял целостного человека»[480]. В борьбе против Аполлинария Григорий Назианзин дал этому принципу классическую формулировку, встречающуюся в той же или близкой форме у многих отцов: «Что не воспринято, не спасено; что едино с Богом, будет и спасено»[481]. По–латински эта важная аксиома звучит так: «Quod поп est assumptum, поп est sanatum»[482]. Таким

образом, если в Иисусе Христе Логос не принял реальной человеческой духовной души, то он и не может искупить нас в нашей человеческой духовности.

К сотериологической аргументации добавилась философская. Она направлена против первого возражения Аполлинария, согласно которому две совершенных субстанции не могут еще раз составлять высшего единства. В противовес этому отцы — особенно Ориген[483], Августин[484] и их последователь Фома Аквинский[485] — пытались показать, что основная ошибка Аполлинария состояла в том, что он понимал природу человека как закрытую в себе величину. Разумеется, при таком условии объединение Бога со всей полнотой человека немыслимо. Однако если исходить из того, что человеческий дух означает именно открытость, преодолевающую все конечное, тогда он не только способен к объединению с Богом, но и является даже единственно возможным условием вочеловечения Бога. Поскольку только дух действительно открыт для Бога, то объединение Бога с неодушевленным телом в итоге невозможно. Если Бог хочет телесно присутствовать в мире, то он может это сделать не иначе как если он станет полноценным, наделенным человеческой свободой человеком. Человеческая свобода является установленным самим Богом условием вочеловечения. Это

привело к знаменитой формуле: *verbum assumpsit corpus mediante anima*[486] [487].

Проблемы, созданные взглядами Аполлинария, до сих пор не улажены. Основной мотив критики религии и атеистического гуманизма в новое время заключается в том, что Бог и человек друг друга исключают. Для Фейербаха, Маркса, Ницше, Сартра, Блоха, Камю признание Бога делает невозможным человеческую свободу. Для Сартра атеизм есть настоящая аксиома свободы[488]. Правда, с недавних пор стала ясной внутренняя диалектика этой эмансипирующей концепции свободы. Многие поняли, что современная история свободы и революции находятся под угрозой вырождения в историю насилия и подавления, что индустриализация и технизация буквально выводят на планетарный уровень механизм адаптации и незрелости, что управление и техника, открытые человеком для покорения мира, становятся едва ли еще распознаваемой сетью, в которой человек все более и более запутывается. Его собственные творения вышли из повиновения и развиваются теперь согласно собственной закономерности; возникла природа и судьба второго порядка[489].

В этой ситуации, когда разрушаются старые представления, учение о совершенном человечестве Иисуса приобретает новое значение. Здесь нам открывается не только новая модель понимания человеческой свободы, но и

новое начало в истории свободы: свобода Бога как основание и условие свободы человека, но и свобода человека как желанное Богом и им установленное условие его действия в мире. Таким образом, в Иисусе Христе не только окончательно открывается, кем является Бог для человека, но и – что такое человек для Бога. В Иисусе Христе нам открывается окончательная сущность Бога и человека.

Вопрос о единстве божественной и человеческой свободы — при остающемся одновременно различии обеих — будет нас еще подробнее занимать в следующей главе, когда речь пойдет об Иисусе Христе как Посреднике между Богом и человеком. В данном контексте речь идет только о модели и возможности нового человечества, дарованного нам через него. Выявляются четыре основных черты такого человечества, определенного Иисусом Христом:

1. Человеческое бытие — это бытие в приятии, бытие обязывающее, и поэтому — бытие в благодарении. Человек сам по себе не может вывести существенные линии своего *здесь–бытия.* Сам по себе он является как бы фрагментом скульптуры. В своей свободе он алчет и жаждет безусловного, окончательного и абсолютного. Но если он сам хочет достичь своей полноты, тогда он превосходит самого себя. Исполнение своего *здесь–бытия* человек может принимать только как дар. Поэтому благодать и спасение являются

даром человечества. Такое бытие в приятии освобождает от непереносимого бремени необходимости самому играть роль Бога и быть богом. Благодать означает: мы можем быть людьми и принимать себя и других как людей, ибо мы сами были безраздельно приняты как люди. Самая высшая возможность и высшее осуществление человечества — это перспектива евхаристии. При этом евхаристия понимается не только как сакраментальное торжество; скорее, сакраментально совершаемая евхаристия является высшей концентрацией того, что представляет собой основное положение и сущностную установку человечества.

2. Человеческая свобода — это свобода освобожденная и освобождающая. Человеческая свобода, как мы уже многократно показывали, есть обусловленная свобода; более того, она — свобода неудавшаяся и проигранная. До тех пор, пока человек обусловлен какими бы то ни было высокими, но конечными ценностями и благами, и даже пребывает в их власти, он на самом деле несвободен. Только связь с бесконечной и абсолютной свободой Бога, как последней основой и содержанием человека, освобождает его *от* всех мирских претензий на абсолютность, и тем самым одновременно — для действия в мире. Таким образом, именно связь с Богом помогает человеку учиться идти прямо (Э. Блох) и с поднятой головой навстречу всем мирским авторитетам. Бог не подавляет человека, но

высвобождает его творческие силы. Осознающее свои обязанности человечество, вместе с тем осуществляет себя в игре и в празднике, и только там, где человек является не только *homo faber,* рабочим, но одновременно и *homo ludens,* человеком играющим, он может быть назван человечным человеком и свободным человеком, возвышающимся над непосредственными нуждами жизни. Поэтому призыв Иисуса не заботиться в страхе о своей жизни, а прежде всего искать Царства Божьего и его правды (ср. Мф 6:25–33), раскрывает нам существенную важную черту искупленного человечества.

3. Человеческая свобода находит свое завершение в послушании. По своему человечеству человек, принимающий Бога, полностью представляет собой ответ, причем ответ личный. Он существует в акте слышания. Это принятие является одновременно высшей активностью, принимающей готовностью откликнуться на требование «предоставить себя в распоряжение», «согласиться на служение». Таким образом, с точки зрения Христа человеческая свобода не означает произвола. Произвол не является свободой, он — несвобода; он зависит от каприза и сиюминутного настроения. Но быть свободным также не означает располагать всем, властвовать над всем возможным, над собой, другими и миром. Это односторонне эмансипированное понимание свободы переходит в свою противоположность.

Христианская свобода состоит не в обладании, а в обладаемости. Обладаемость — это полная открытость и постоянная готовность, полная освобожденность для призыва и требования, обращенного к человеку. Действительно свободен тот, кто свободен от самого себя, чтобы быть свободным для других. Такая свобода предполагает непритязательность не столько в материальном, сколько, скорее, в духовном смысле, то есть отказ от выставления себя в выгодном свете, отказ от желания самому добиться успеха и от осуществления собственных притязаний. Ненасилие и бессилие, скромность и простота, открытость к критике и слышанию — все это формы выражения человечности, которыми жил и которым учил Иисус. Позднее эти новые формы христианского гуманизма были несколько схематично сведены к трем евангельским заповедям. В сущности, однако, речь при этом идет об одной заповеди, об одной возможности человеческого бытия, раскрываемой нам в Евангелии: бытие человека как готовность к любви.

4. Вера — это сама суть спасения человека. Традиционное богословие рассматривает веру как субъективное усвоение объективно пришедшего спасения; оно является в нем только условием спасения, но не самой реальностью спасения. Однако та реальность спасения, которая наступила в Иисусе Христе, состоит именно в том, что в нем Бог вступил в сплетение

судеб и невзгод человечества, и таким образом открыл новое начало и другую альтернативу. Это произошло не через голову человека, но благодаря человеческому послушанию Иисуса и в нем. Он полностью открылся пришествию Царства Божьего, стал абсолютно готовой и пустой формой для божественного бытия. Таким образом, послушание Иисуса и его полная освобожденность для Бога и других, является конкретной формой бытия спасения в истории. Новая, открытая через Иисуса, возможность человеческого бытия, а именно — человеческого бытия в принятии и в послушании, является поэтому одновременно возможностью и действительностью спасения. В сущности мы тем самым раскрыли библейский смысл слова «вера». Действительно, в библейском смысле вера означает не только веру в истину и даже не только доверие. Для обозначения того, что мы называем «верить», Ветхий Завет часто использует слово «аман». Его основной смысл означает: быть уверенным, верным, надежным. Слово «аман» еще и сегодня встречается нам в форме литургического ответа «аминь». Таким образом, вера означает: сказать «аминь» Богу, иметь в Боге опору и основание. Вера означает: дать Богу полностью быть Богом, а это значит — признать его единственной основой и смыслом жизни. Итак, вера есть бытие в приятии и в послушании. Способность и дерзновение к вере — это благодать и спасение, ибо в вере человек

находит опору и основание, смысл и цель, содержание и исполнение, и тем самым освобождается от безосновности, бесцельности, бессодержательности и пустоты своего *здесь-бытия.* Он может и должен принять себя в вере, поскольку он сам принят Богом. Поэтому в вере мы приняты как сыны Божьи, и предназначены разделять суть и образ Сына Божьего (Рим 8:29).

3. Иисус Христос — человек для других и солидарность в спасении

Для Писания, как и для всего древнего Востока, человек никогда не остается изолированным одиночкой перед Богом. Как грех, так и спасение осознаются скорее в их социальном измерении. Это сознание основывается на представлении об охватывающем всю реальность сакральном порядке. Через общее происхождение и общую судьбу человек глубоко вплетен в общину. Поэтому злой поступок всегда ложится бременем на весь народ. Следовательно, грешник всегда считался в прямом и реальном смысле слова опасным для общины. Поэтому религиозная община должна была торжественно и демонстративно отстраниться от преступника и прекратить с ним всякое общение. Это происходило через изгнание и проклятие. Только благодаря такому искуплению народ мог вновь примириться с Богом. Правда, искупление могло также совершаться посредством заместительных действий. Самый известный ритуал искупления

заключался в том, что через возложение рук на козла переносились грехи народа, после чего его изгоняли в пустыню, отягощенного виной народа (Лев 16:20 сл.)[490].

Понимание подобных заместительных действий было значительно углублено в возвещении пророков. Ритуальное примирение без внутреннего обращения считалось бесполезным и подвергалось критике. Как возможности искупления на первый план теперь выходят милостыня и терпеливое перенесение страданий и смерти. Во времена Маккавеев формируется идея о заместительном искупительном значении страданий и смерти праведника. В соответствии с этим, несправедливое страдание и мученичество праведника — это не только возмещение за собственные грехи, но и за грехи других. Страдание и мученичество праведника прерывают цепь несчастий и могут стать знаком милосердия Бога[491].

Своеобразным высшим пунктом этого богословия заместительных страданий в Ветхом Завете является четвертая песнь Служителя Господня: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни… Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились… Господь возложил на Него грехи всех нас… Когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство

долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его…» (Ис 53:4–10). Как известно, ученые спорят, кто этот Служитель Господень. Ни один из исторических образов — ни отдельный человек, ни весь Израиль в целом — явно не подходят к образу этого Служителя Господня; таким образом, он становится указанием на Грядущего. Правда, иудаизм никогда не решался применять к Мессии высказывания о страданиях. Лишь крест открыл понимание такого идейного смысла Ветхого Завета.

Правда, осознавал ли Иисус сам себя Служителем Господним в смысле Второисаии, как например, считает Й. Иеремиас[492], и не представляют ли высказывания о его заместительных страданиях и смерти лишь результат послепасхального возвещения, — это вопрос спорный. Однако, вместе с Э. Швайцером[493] мы можем найти в проповеди Иисуса невыраженную идею замещения. Иисус призывал следовать за ним. Но это означает, что он предшествует нам, что он прокладывает нам путь и берет нас в этот путь с собою. Таким образом, к следованию за ним относится и то, что он что–то «для нас» делает. Итак, призыв к следованию заключает в себе идею замещения. *Послепасхальное возвещение правильно поняло центральное содержание и смысл жизни и дела Иисуса, когда слова «за нас»* (υπέρ ημώ*ν*) *и «за многих»* (υπέρ πολλώ*ν) оно выводит в качестве*

центрального объяснения истории и судьбы Иисуса, и определяет Иисуса как человека для других[494]*. Иисус — наш ближний.*

Ὑπέρ–формулы[495] встречаются уже в очень ранних пластах традиции. Еще в допавловом исповедании веры в 1 Кор 15:3–5 говорится: «Христос умер за грехи наши». В тексте о Тайной вечере, также принадлежащем к допавловой традиции (1 Кор 11:24), говорится: «Это есть Мое тело, ломимое за вас» (ср. Лк 22:19); «это есть кровь Моя, кровь завета, изливаемая за многих» (Мк 14:24 пар.). К этому добавляется важное высказывание Мк 10:456, где Иисус говорит о том, что Сын Человеческий пришел не для того, чтобы ему послужили, но чтобы послужить и отдать жизнь свою «как выкуп за многих». В этих текстах υπέρ имеет тройное значение: (1) ради нас, (2) ради нашего блага, нашей пользы, (3) на нашем месте. Все три значения взаимосвязаны и имеются в виду, когда речь идет о том, чтобы выразить солидарность Иисуса как глубочайшую суть его человеческого бытия.

Павел развивает это богословие замещения и углубляет его. Согласно ему, во Христе совершается настоящий обмен, смещение позиций ради нашей пользы: «Он, будучи богат, обнищал ради вас, чтобы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8:9). «Который, будучи в образе Божием, принял образ раба» (см. Флп 2:6 сл.). Таким образом, Христос добровольно становится

солидарен с нами; тем, что он отождествляет себя с людьми и встает на их место, он изменяет ситуацию, и наша бедность обращается в богатство. Это изменение Павел называет примирением (καταλλαγή). Греческое слово содержит прилагательное ἄλλος (другой). Таким образом, примирение означает «становиться другим». В этом смысле Павел говорит во 2 Кор 5:18 сл., что Бог примирил с собою мир. «Не знавшего греха Он соделал грехом вместо нас, чтобы мы стали праведностью Божьей в нем» (5:21). «Христос за всех умер, чтобы живые не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего» (5:15). Итак, примирение посредством замещения включает в себя миссию заместительного бытия за других. Дело Божьего примирения во Христе совершает то, что благодаря любви Бога, обновляющей творение, все мы совместно определены, и поэтому предназначены друг для друга. Эта солидарность есть реальность нового творения.

Идея солидарности Иисуса с нами подробно развернута в Послании к Евреям. «Поэтому Он должен был быть во всем подобным братьям... Ибо, как Он пострадал, Сам быв искушен, то может помочь искушаемым» (Евр 2:17 сл.; ср. 2:14). «Ибо мы не имеем такого первосвященника, который не мог бы сострадать немощам нашим, но искушенного во всем, подобно нам, кроме греха» (4:15). «Который,

вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление» (12:2).

Ту же самую мысль предельно наглядно и гибко выражают синоптики, когда они сообщают о потаенной жизни Иисуса в Назарете и о бедности Иисуса, не знающего, где ему приклонить голову (см.: Мф 8:20). Таким образом, они описывают Иисуса как бедного среди бедных и как бездомного, который поэтому имеет сострадание к нуждам людей и сочувствие к ним (Мк 6:34). Они возвещают того Иисуса, который полностью стал нашим братом. Известно, что эти мотивы вдохновили многих святых: из наших современников следует упомянуть прежде всего Шарля Пеги, Симону Вейль и Шарля де Фуко, и вспомнить о его «духовности последнего места»[496].

Если окинуть взором все эти высказывания Писания, то вырисовывается одна основная черта человеческого образа Иисуса: Иисус находит свою сущность не в том, чтобы быть ипостасью, то есть не в том, чтобы «стоять в себе самом», что считалось высшей степенью совершенства, например, у греков; скорее, его сущность в том, чтобы «стоять за других»; его сущность — самопожертвование, самоотдача; он — отошедший в сторону, чтобы вступиться за других; он — солидарный. *Согласно Писанию, Иисус — человек для других людей. Его сущность — жертва и любовь. В этой любви к людям он*

есть конкретная форма бытия царства любви Бога к нам. Таким образом, его со–человечность есть проявление (богоявление) его божественного сыновства. Его отказ от себя ради ближнего является выражением отказа от себя ради Бога. Как всем своим существованием по отношению к Богу он пребывает в принятии (послушании), так и по отношению к нам всем своим существованием он — жертва и замещение. В этой двойной экзистенции он является Посредником между Богом и людьми.

В замещении как определяющем центре экзистенции Иисуса определено его уникальное и одновременно универсальное место в истории. Действительно, благодаря замещению он имеет единственное, неповторимое и одновременно универсальное значение. Через него раз и навсегда произошло нечто, а именно — примирение мира. Писание выражает это универсальное значение тем, что оно включает Иисуса в историческую родословную его народа от Авраама и Давида, а также и в исторический ряд всего человечества (ср. обе родословные). Павел кратко формулирует в Гал 4:4: «Родившегося от женщины, родившегося под Законом». Через свое рождение Иисус входит во взаимосвязь нашего человеческого рода; тем самым он одновременно входит в историю бедствий человечества, оказывается под проклятием, выражены в законе. Поэтому согласно гимну из Послания к Филиппийцам,

Иисус принимает не абстрактно понимаемую человеческую природу, а μορφή δούλου — образ раба; он добровольно склоняется перед поработившими людей силами судьбы. И в этом он становится нашим братом.

Таким образом, Иисус берет на себя конкретную, переполненную грехом историю, но благодаря своему добровольному послушанию и заместительному служению придает ей новое качество и полагает ей новое начало. В его послушании и служении прекращается история непослушания, ненависти и лжи. Более того, в его страдании и смерти на кресте, где его послушание и служение достигают своего высшего исполнения, эти силы несправедливости унимаются и устремляются «к смерти», поскольку он им не подчиняется, он их словно поглощает в своей смерти. Его смерть — это смерть смерти, смерть несправедливости и лжи. Таким образом, Иисус не только принадлежит к человечеству, но и является началом нового человечества. Поэтому, согласно Рим 5:12–21 и 1 Кор 15:45–47, Христос — новый Адам, благодаря послушанию которого искупается непослушание первого Адама. Согласно Ин 10, он — пастырь, собирающий свое стадо благодаря тому, что отдает за него свою жизнь. Согласно Евр 2:9–11, Иисус испытал смерть за каждого, чтобы через свои страдания стать начальником спасения, и как Сын, основать сыновство многих, всех сделав своими братьями.

Из идеи замещения вырисовывается общий взгляд на библейскую концепцию истории[497]. Адам представляет все человечество. В нем решается благословение и проклятие всех. После его падения Бог избирает Израиль; избрание косвенно действительно для всех народов: в Аврааме должны получить благословение все народы земли (Быт 12:3). Но и Израиль во всей своей полноте не исполняет этого завета, и его место заступает святой остаток (Ис 1:9; 10:21). В конце концов, этот остаток сводится к одному человеку: у Исайи — к Божьему Служителю, искупающему многих в покаянии (53:4 сл.), у Даниила — к Сыну человеческому, представителю народа святых Бога (7:13 сл.). Того одного, который исполнил миссию страдающего божьего Служителя и Сына человеческого, и в этом представляет спасение всех народов и всех людей, Новый Завет называет Иисусом Христом. Так, вплоть до Христа, история спасения развивается в указанном смысле по пути прогрессирующей редукции: человечество — народ Израиля — остаток Израиля — один, Иисус Христос. До этого момента множество имеет тенденцию к единству. Но когда эта точка достигнута, вновь начинается движение от единства к множеству. Иисус Христос является Первородным среди многих братьев (Рим 8:29; ср. Кол 1:15, 18; Откр 1:5), он формирует новый народ Божий, он — начало нового человечества. Он подводит итог всему предыдущему развитию и

открывает одновременно новую историю. Он — конец, цель и итог, и в то же время начало нового будущего.

Яснее всего это двойное движение выражено в наброске истории спасения, который Павел приводит в Гал 3:6 — 4:7. Павел исходит из обетования, данного через Авраама его потомству, и в этом отношении — всем народам. Это обетование исполняется в Иисусе Христе, как единственном (3:16). Через веру в него все люди становятся потомками Авраама (3:26). В нем все стали «одно во Христе Иисусе» (3:28) и тем самым соделались сынами и наследниками (4:4–7). Новая возможность, открытая Христом, устанавливает примирение и единство между людьми. Если все во Христе «одно», то тогда нет больше еврея и грека, раба и свободного, мужчины и женщины (Гал 3:28; Кол 3:11). Во Христе вновь исцелен первоначальный разлад человечества, упразднена вражда между евреями и язычниками. Он примирил обоих «в одном теле и умертвил в себе вражду». Он — наш мир (Еф 2:13 сл.). Через него и в его личности Бог установил обещанный уже в Ветхом Завете универсальный *шалом,* примирение всех народов. *Поэтому шалом (мир) является сутью спасения, обещанного в Ветхом Завете и осуществленного через Христа в Новом Завете*[498]*.*

Апостольский символ веры воспринял библейские ὑπέρ–формулы в тексте «ради нас,

людей, и ради нашего спасения сошел с небес» (лат. *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis) (DS*125; 150 и др.). Тем самым поставлено заглавие над всей жизнью и делом Христа: ради нас, людей, и ради нашего спасения.

Ранняя церковь должна была защищать сопричастность Иисуса Христа ко всему человечеству особенно от гностицизма, а также от некоторых аполлинаристов, утверждавших, что Христос обладал небесным (духовным) телом, не связанным с человеческим родом, а непосредственно сотворенным Богом. Чтобы в противоположность этому удержаться на точке зрения о родовом единстве Иисуса с остальным человечеством, в Апостольском символе веры было сказано: «natus ex Maria virgine (рожденный от Марии Девы)».

Та же самая мысль имеется в Афанасиевском символе: «Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus»[499] *(DS* 76). Близкую формулировку дает Халкидонский собор: «ex Maria virgine Dei genitrice secundum humanitatem»[500] (DS 301). Валентинианское лжеучение еще раз было ясно осуждено на соборе во Флоренции в *Decretum pro Jacobitis (DS* 1341). Таким образом, догмат о рождении Иисуса от Девы Марии не является «гностическим изобретением», но —

антигностическим высказыванием, призванным выразить родовое единство Иисуса с нами[501].

В богословской традиции идея замещения рассматривалась прежде всего с точки зрения удовлетворения *(satisfactio).* Впервые учение о сатисфакции в развернутой форме было развито Ансельмом Кентерберийским († 1109) в его сочинении «Почему Бог стал человеком» *(Cur Deus homo*)[502]. Ансельм исходит из общего порядка *(ordo universi).* Этот разумный универсальный порядок нарушен из–за греха, что приводит человека к бессмысленности. Этому нарушению необходимо найти возмещение, то есть сатисфакцию. Если бы Бог исполнил это возмещение из чистого милосердия, это противоречило бы справедливости. Поэтому следует сказать: либо сатисфакция, либо наказание *(aut satisfactio aut poena)*[503]. Таким образом, Бог должен требовать от человека возмещения, сатисфакции. Однако это требование Бога терпит в человеке неудачу. Грех направлен против бесконечного Бога, и потому сам бесконечен. Этот ход мыслей Ансельм интерпретирует с помощью понятия Божьей чести *(honor Dei).* Человек был создан для послушания, служения, преданности Богу. Он уклонился от этой цели из–за греха. Но чем выше оскорбляемый, тем больше оскорбление. Честь Бога бесконечна, поэтому бесконечна и вина человека. Потому необходимо бесконечная

сатисфакция; но конечный человек не может этого исполнить.

Результат очевиден: человек обязан дать сатисфакцию, но только Бог может ее исполнить. Сатисфакцию, которая восстанавливает *ordo universi* и *honor Dei,* может осуществить только тот, кто одновременно является Богом и человеком, то есть Богочеловек. Тем самым получен ответ на вопрос *Cur Deus homo?* Однако нет ответа на вопрос, почему для того, чтобы нас искупить, Бог должен был взойти на крест. Ансельм еще добавляет, что для искупления недостаточно послушной жизни Иисуса, так как обязанность послушания лежит на человеке уже в самом акте творения. Сатисфакция может совершиться только посредством того, к чему Иисус как человек не был бы уже обязан. Но это его смерть, ибо как безгрешный, он неподвластен смертной судьбе. Поскольку Иисус не нуждался в этой сатисфакции, Бог может засчитать его другим как заслугу. Недостаток в гармонии всех других выравнивается за счет имеющегося у Христа излишка. Таким образом, посредством своей добровольной смерти Иисус вновь «выровнял» нарушенный *ordo universi* и совершил сатисфакцию за всех.

Разработанная Ансельмом теория сатисфакции создала школу. Однако уже Фома Аквинский поправил эту теорию и смягчил ее[504]. Прежде всего, целевому доказательству Ансельма, что

Бог *должен* был так поступить, Фома придал характер простого соответствия. Тем самым он по достоинству в большей степени оценил свободу Божьей любви. В этой томистской форме теория сатисфакции Ансельма стала общим достоянием схоластического богословия[505]. Однако она никогда не была объявлена догматом, хотя и представляет собой один из классических теологуменов.

Ансельмова теория сатисфакции может быть понята только в контексте германского и раннесредневекового ленного порядка[506]. Он заключается во взаимном договоре о верности между сюзереном и вассалом. Вассал получает от господина лен и защиту, а тем самым и часть в государственной власти; господин же получает от вассала согласие на повиновение и служение. Таким образом, признание чести господина лежит в основании порядка, мира, свободы и права. Честь господина свидетельствует не о его частной чести, а об общественном положении, благодаря которому он является гарантом общественного миропорядка. Нарушение этой чести означает бесправие и отсутствие мира, несвободу, хаос. Итак, в требовании восстановления этой чести речь идет не о личной сатисфакции господина, а о восстановлении общего порядка. Соответственно этому Ансельм проводит различие между честью Бога, «насколько это имеет отношение к нему», и честью Бога, «насколько это имеет отношение к

творению»[507]. С первой точки зрения к чести ничего не может быть прибавлено и от нее ничто не может быть отнято. Но если человек больше не признает чести Бога, то в мире разрушается справедливый порядок *(ordo iustitiae).*

Таким образом, в вопросе о нарушении чести Бога речь идет вовсе не о Боге, а о человеке, о порядке и красоте мира. Не личная честь Бога нуждается в восстановлении, а обезображенный и расшатанный мир, который только до тех пор пребывает в порядке, пока он чтит Бога. Дело не в восстановлении чести ревнивого Бога, а также не в абстрактном правовом порядке и балансе, который должен быть соблюден. В вопросе о признании и восстановлении чести Бога речь идет о свободе, мире, порядке и исполнении смысла существования мира. Но поскольку Бог сотворил человека свободным, и поскольку он хочет от творения свободного признания, то из одной только любви он никак не может осуществить это восстановление помимо человека. Тем что Бог связан с *ordo iustitiae,* он гарантирует подобающую человеку честь и свободу, сохраняя верность своему творению. Итак, сама связь Бога с *ordo iustitiae* выражает верность Бога творению.

Если рассматривать Ансельмову теорию сатисфакции в этой перспективе, то она полностью соответствует библейской системе идейных представлений. Согласно Писанию,

божественная справедливость[508] через завет открывает человеку жизненное пространство, в котором человек может быть не только тем, кто принимает божественные блага, но и может быть свободным соработником Бога. Таким образом, признание Бога Господом обеспечивает человеку жизнь; Божье господство является основой свободы человека; напротив, непослушание в грехе творит беспорядок, вражду и смерть. Тем, что Иисус Христос в свободном послушании принимает смерть, причиной которой был грех, и признает тем самым Бога как Бога также в его справедливости, основывается новый союз, и в мире вновь становятся возможными мир и свобода. Поскольку Иисус Христос встает на наше место, он не заменяет наших действий — замещение не есть замена![509] — но именно делает их возможными тем, что освобождает нас для следования за ним в послушании веры и в служении любви.

В Новое время Ансельмова теория сатисфакции все меньше находила понимание и все чаще отвергалась. За этим стоит распад средневекового порядка и возникновение современного индивидуализма. Вопрос о том, как заслуга Иисуса Христа может оказаться для нас полезной, в рамках этих индивидуалистических концепций мог быть решен уже номиналистами только с помощью юридического понятия *imputatio,* то есть зачтения заслуг Богом. Понятие судебного зачтения было

определяющим прежде всего для протестантской ортодоксии. Наступившее Просвещение восприняло подобное перенесение греха и заслуги как немыслимое, даже аморальное. Попытка примирения, предпринятая X. Гроцием, оказалась и вовсе роковой. Согласно его объяснению, Бог хотел подвергнуть своего невинного Сына штрафным санкциям в назидание другим[510]. В такой форме учение о сатисфакции, действительно, становится неприемлемым. Критика либерального богословия прежде всего относилась к идее, как оно считало, юридической эквивалентности в Ансельмовой теории сатисфакции; А. фон Гарнак и А. Ричль склонялись к более — по их мнению — этически выраженному пониманию искупления, характерному для Абеляра[511]. Но было бы упрощением думать, что Просвещение и либерализм отвергли *только* ложно понимаемую и искаженную теорию сатисфакции. Ее индивидуалистическому образу человека принципиально недоставало также понимания идеи замещения.

Так была утрачена идея солидарности в спасении и в бедствии. Не только в Просвещении и либерализме, но и в рядовом церковном благочестии все шире распространялись индивидуализм спасения и приватизация в понимании искупления. «Спаси свою душу», гласил лозунг популярных миссий. Но разве

возможно спасти собственную душу, не спасая другого и не спасая также тела другого?

Там, где идея замещения жива, как в почитании Сердца Иисуса или в поклонении Марии, и особенно в движениях, берущих свое начало в Лурде и Фатиме, где заместительная молитва и жертва еще играют важную роль, там великая библейская и патристическая идея существует часто в примитивной форме религиозной практики. При этом не должен оспариваться и преуменьшаться возвышенный характер и ценность этого типа благочестия. Однако следует все же спросить, соответствует ли современной ситуации эта форма одной из самых фундаментальных христианских идей, или нам следует перед лицом возрастающей унификации человечества и возрастающего сознания солидарности осознать всю глубину христианской идеи замещения? Создается впечатление, что у нас есть шанс по–новому сказать и осуществить основную христианскую истину. Будущее веры во–многом будет зависеть от того, удастся ли соединить друг с другом библейскую идею замещения и современную идею солидарности.

Идея замещения прежде всего чужда современному мышлению, ибо его исходным пунктом является автономия субъекта. Согласно ему, человек предоставлен самому себе; он отвечает за самого себя, и никто не может отнять

у него этой ответственности. Уже Гегель критиковал абстрактность этой точки зрения, противопоставляя ей конкретную свободу[512]. Еще более действенной была критика К. Маркса. «Человек» — это абстрактное существо; конкретно человек существует только как совокупность общественных отношений[513]. Так, в конце Нового времени появляется метакритика современной критики. В то время как современность во имя свободы критикует все существующие институты, сегодня вновь начинают размышлять об условиях свободы. Задаются вопросом: как конкретно возможна свобода? При этом приходят к основополагающему заключению: другой и другие являются не пределом, а условием свободы. Таким образом, осуществление свободы предполагает солидарный порядок свободы.

Этот тезис обосновывается различным образом. Уже повседневный опыт подтверждает, что человеческое бытие по–человечески может развиваться только в пространстве согласия, любви и доверия[514]. Прежде всего человеческий язык показывает, что человеческая субъективность существует только в интерсубъективности, в событий людей, в обращенности друг к другу, в жизни друг для друга. Однако это отношение «Я–Ты» нельзя противопоставлять безличным материальным отношениям. Конкретная свобода связана с экономическими, правовыми, политическими

условиями; она возможна только там, где другие в свободе считаются с нашим пространством свободы. Следовательно, свобода индивидуума предполагает порядок свободы. Свобода индивидуума — это свобода всех; однако свобода всех предполагает уважение к каждому индивидууму. Так каждый несет свободу другого, и наоборот, — каждый получает поддержку других. Замещение — это существенный момент конкретной свободы. Понимаемое так замещение не является заменой. Заменяющий исключает заменяемого, заместитель создает для него пространство, оставляет для него пространство открытым, даже освобождает для него место. Таким образом, замещение ничего не отнимает у другого; напротив, только оно делает возможным свободу другого. Солидарность хочет оставить индивидууму собственное пространство, даже хочет его сберечь и защитить, но ожидает также, что индивидуум подобным же образом будет нести обязательства по отношению к другому. Солидарность всех и ответственность каждого обусловливают друг друга. До тех пор, пока где-то в мире господствует несвобода, бесправие и вражда, наша свобода не гарантирована и кончена. Конкретная свобода возможна только в солидарности, в *свободе-для-других.*

Сказанное можно еще несколько уточнить на примере феномена смерти, ибо именно в смерти человека совершается некое замещение другого. Мы знаем (не в последнюю очередь благодаря

анализу Хайдеггера)[515], что смерть представляет собой не только последнее мгновение в жизни человека, но уже изначально отбрасывает свою тень — в постоянной угрозе смерти, в болезни, в повседневном прощании. Смерть определяет всю жизнь человека как конечную, ограниченную, преходящую. Поэтому только в явлении смерти человек возвращается к самому себе: в ней он познает себя как смертный человек, как бытие к смерти. Таким образом, смерть является для человека герменевтической функцией. Однако никто не познает своей смерти. Она встречает нас как смерть другого человека, как смерть родителей, друга, супруга, братьев или сестер и т.д. Но в смерти других нечто происходит и с нами самими; в ней нам открывается наша собственная судьба, наша собственная зависимость от смерти. Это объясняет, почему смерть другого может нас так глубоко потрясти и экзистенциально поразить. В смерти другого нам открывается, что такое наша жизнь: это данное нам *здесь-бытие,* которым мы не располагаем. Поэтому в смерти другого нам вновь даруется наша жизнь. Так в смерти совершается некое замещение другого. Никто не умирает только для себя самого, но всегда и для других.

Проведенный анализ остается еще абстрактным; он имеет отношение к солидарности и замещению как к основной структуре человека. Однако конкретно солидарная неразрывная связь всех людей мотивирует всеобщее сплетение

бедствий. Бедственное положение заключается в том, что люди фактически не воспринимают друг друга как людей и не предоставляют друг другу пространства бытия, но закрываются друг от друга и используют друг друга как средство сохранения собственного *здесь–бытия.* Не человеческая солидарность является силой порядка, а эгоизм и собственный интерес. Где люди рассматривают себя как средство, товар, рабочую силу и номера, там высшими ценностями становятся безличные величины вроде денег, власти, личной или национальной славы, которым человек подчиняется как средство и от которых он в итоге зависит. Особенно начиная с Гегеля и Маркса, это искажение отношения между личностью и вещью определяют понятием отчуждения, которое имело сначала экономическо–юридический смысл[516]. Этим выражают то, что замкнутость между людьми реализуется в отношениях, которые, со своей стороны, обретают власть над людьми как объективные безличные величины. Солидарная связь обусловливает ситуацию, в которой мы уже так «проданы» «силам и властям», что уже не принадлежим больше самим себе (ср. Рим 7:15, 24).

В связи с этим становится понятнее утверждение веры об искупительном характере и спасительном значении заместительной смерти Иисуса. Оно не является мифологическим утверждением, которое сегодня было бы для нас

просто неосуществимым; скорее, это положение веры может опираться на данные антропологии и социологии, при том что оно не может быть выведено из них. Антропологические размышления не могут быть более чем помощью для понимания. Однако сами по себе они указывают, в каком направлении мы должны их преодолевать. Человеческую личность прежде всего отличает то, что она заключает в себе нечто безусловное и представляет собой самоценность, на основе которой человек никогда не может быть средством, но всегда только целью[517]. Однако безусловное принятие человека как человека разбивается о человеческую бренность. В конечном итоге, безусловная солидарность между людьми возможна только в Боге как подражание любви Бога к каждому человеку и как соучастие в ней. Во–вторых, подобная солидарность среди людей — при условии существующей солидарности в бедствии, которого никто не может избежать — возможно только тогда, когда и в истории установлено новое, ниоткуда не выводимое начало. Таким образом, богословское посредничество должно вновь стать посредничеством историческим. Только там, где Бог становится человеком, и где человек становится человеком для других, закладываются основы для новой возможности бытия и новой солидарности среди людей, для мира и примирения в мире. Итак, посредничество между

людьми возможно только через одного Посредника между Богом и человеком (ср. 2 Тим 2:5).

Необходимость в богословском обосновании солидарности среди людей становится понятной тогда, когда мы не только с надеждой обращаем свой взор на грядущее Царство свободы, справедливости и мира, но и когда мы вспоминаем прошедшие поколения и приобщаем их к нашей солидарности. Без солидарности с умершими и с их безмолвным присутствием всякая солидарность среди людей и всякая вера в искупление были бы не только неполными, но и оставались бы абстрактными, и в конечном итоге были бы циничными. Если бы страдальцы прошлого оставались без утешения, и совершенная по отношению к ним несправедливость не была бы искуплена, то тогда, пожалуй, убийца торжествовал бы над своей жертвой, тогда в истории окончательно действовало бы право сильного; тогда история была бы только историей победителей. Солидарность, которая ограничивается настоящим и будущим, была бы в принципе новой несправедливостью по отношению к жертвам прошлого; они были бы окончательно объявлены отбросами мировой истории. Однако ни один человек не может вернуть умерших и вычеркнуть страдания прошлого. Это возможно только Богу, владыке жизни и смерти. Он может поступать справедливо и по отношению к умершим, когда

он сам входит в царство смерти, и становится солидарным с умершими в том, что будучи неподвластным смерти, он срывает узы смерти и кладет конец ее господству. В этой связи становится богословски понятным значение формулы веры о *descendus ad inferos* (или *inferna*) (сошествие в царство смерти)[518]. Эта тема, о которой свидетельствуют Писание (см. 1 Петр 3:18 сл.), Апостольский символ веры (*DS* 16; 27 сл.; 76 и др.) и церковное учение (DS 801; 852; 1077), не является отжившей мифологемой, хотя в ней косвенно использован образный язык мифа. Речь идет о важнейшем элементе веры в спасительную значимость смерти и воскресения Иисуса Христа. Это не значит, что мы имеем здесь дело с особым и новым событием спасения, дополняющим смерть и воскресение. Скорее имеется в виду, что *в* своей смерти и *через* свое воскресение Иисус *реально* вступает в солидарность с умершими и обосновывает таким образом *реальную* солидарность между людьми по ту сторону смерти. Речь идет о том, что смерть окончательно лишается власти через жизнь в Боге и что справедливость Божья в истории побеждает универсально и окончательно.

В заключение еще следует отграничить это христианское понимание замещения и солидарности от двух других — в настоящее время очень действенных и влиятельных — попыток установить солидарность и мир между людьми. Христианская идея замещения и

обоснованная ею идея всеобщей солидарности отличаются от того порядка обмена, который используют Гегель и Маркс для анализа буржуазного общества и системы капитализма[519]. Достойный удивления обмен *(admirabile commercium),* о котором говорит христианское учение об искуплении, лишается у них не только своего богословского, но и личного характера, и становится проблемой распределения благ; люди подчиняются объективному материальному принуждению. Этой технологической концепции в марксизме противостоит политическая. Эмансипация означает здесь «сведение мира человека, его отношений к самому себе»[520]. Поэтому признание человека не совершается косвенно через посредника[521]. Эмансипация от религии является скорее условием всех других видов эмансипации. Однако возникает решающий вопрос: как такая эмансипация возможна? Очевидно, индивидуум не может стать субъектом этой эмансипации, так как он в целом существует в условиях несвободы. Следовательно, необходимо коренное новое начало. Однако субъект эмансипации столь же мало может быть совокупностью группы, класса, общества или народа, иначе он вновь оказывается под гнетом индивидуума. В действительности, солидарность предполагает взаимность. Принцип «один за всех» только тогда имеет смысл, когда действует и принцип «все за одного», то есть когда в

обществе соблюдаются безусловная ценность и достоинства каждого индивидуума. Следовательно, общество не может обосновывать достоинств человека, но только их признавать и заботиться об их конкретном осуществлении. В принципе, безусловное признание и принятие каждого человека возможно только для Бога. Итак, только там, где любовь Бога к человеку становится событием истории, в ней может быть положено новое начало. Только через историческую солидарность Бога в Бого-Человеке Иисусе Христе может быть обоснована солидарность между людьми.

Солидарность Бога с людьми, открывшаяся и осуществленная в Иисусе Христе, является обоснованием новой солидарности между людьми. Поэтому христианская идея замещения указывает христианам и церквам на мир как па место их служения и обязывает их содействовать новому устроению мира в свободе, вдохновляемой идеей солидарности. Таким образом, христианская любовь, которая в подражании любви Бога безусловно принимает каждого человека, одновременно становится призывом к справедливости для каждого.

И сейчас, в конце второй главы, снова встает Ансельмов вопрос: *Cur Deus homo*? Мы можем ответить на него, как и Ансельм: *Ordo universi,* мир и примирение между людьми возможны только тогда, когда Бог сам становится

человеком, человеком для других, и таким образом полагает начало нового, солидарного человечества. Разумеется, тем самым вочеловечение не будет пониматься как логическая необходимость в том смысле, что она выводилась бы из высших принципов. Как раз наоборот: такие принципы, как мир, свобода, справедливость заключены с самого начала во Христе как грамматика, в которой и через которую любовь Бога непостижимым образом должна выразиться и осуществиться. Таким образом, христианская вера всегда остается обращенной к Иисусу Христу, Посреднику между Богом и людьми, а потому и Посреднику между людьми.

Глава III. Иисус Христос– Посредник между Богом и человеком

1. Личность Посредника

Основополагающее церковное исповедание, сформулированное Халкидонским собором (451), гласит: Иисус Христос есть истинный Бог и истинный человек в одном лице. После того как в двух предыдущих главах мы рассмотрели истинное божество и истинное человечество, мы должны теперь обратиться к уже прежде неоднократно намеченной, но все снова и снова откладываемой большой христологической

проблеме, а именно — к вопросу о единстве божества и человечества в одном лице или в одной ипостаси.

С первого взгляда может создасться впечатление, что при этом речь идет не о непосредственной проблематике веры, а скорее о производной богословской проблеме, которая сложилась вследствие формирования двух основных догматов об истинном божестве и об истинном человечестве. Кроме того, догмат Халкидонского собора был сформулирован в тогдашних духовных и политических условиях скорее на языке узко–философских абстракций. Учитывая этот факт, было бы неправомерно выводить этот догмат из Писания. Однако этот догмат выявляет — хотя и в ограниченной исторической перспективе — коренной вопрос веры. *Речь идет об исповедании, что в лице Иисуса Христа открывается Посредник между Богом и человеком (ср. 1 Тим 2:5) и новый завет (ср. 1 Кор 11:25; Лк 22:20). Итак, в этом догмате речь идет как о фундаментальном вопросе спасения, так и об основополагающей умозрительной проблеме посредничества между Богом и человеком.*

а) Свидетельство Писания и Предания

Единство между Богом и человеком относится к основополагающим христологическим высказываниям Писания. Для земного Иисуса

характерно, что он говорит и действует как тот, кто стоит на месте Бога[522]. Он — Царство Божье, воплощение сообщающей себя Божьей любви. Но в своей любви Бог действует не помимо людей и не «через их головы». Пришествие Царства Божьего — это выражение верности Бога своему творению и союзу с человеком. Поэтому он приходит по образу человека и истории; он не упраздняет человеческой свободы, но принимает ее. Господство Бога наступает там, где в послушании веры человек признает его Господом. Так Иисус является в одном лице обращением Бога к человеку и ответом человека. В своем послушании он радикально свидетельствует о своем происхождении от Бога и одновременно о своей принадлежности Богу. Он есть такая безоговорочная экзистенция в приятии, что он — ничто ни до, ни помимо, ни рядом с этим самовозвещением любви Бога, принимаемым в послушании. Как личность, он существует самовозвещением Бога.

То, что осуществилось во время земного существования Иисуса, однозначно стало очевидно благодаря Пасхе и было ясно выражено в исповедании. Центром пасхальной вести являются идентичные высказывания: воскресший есть распятый, а распятый — воскресший[523]. Раннехристианские высказывания также являются по своей формальной структуре высказываниями идентичными: «Иисус есть Христос»; «Иисус есть Господь (Κύριος)»; «Иисус

есть Сын Божий». С первого взгляда может сложиться впечатление, что субъектом этих высказываний была личность человека Иисуса из Назарета, в то время как, например, титул «Сын Человеческий» исполняет функцию простого предиката. Однако мы уже видели, что идентичные высказывания должны быть прочитаны и в обратном порядке. Что такое «Сын Божий», и кем он является, интерпретируется Иисусом. Конкретное обоснование для подобной реинтерпретации содержится уже в пасхальной вести. Действительно, она говорит о том, что распятый полностью и исключительно существует в Божьей славе в силу творческой верности Бога. Таким образом, идентичность распятого и воскресшего основана не на сохраняющемся субстрате человеческой природы, а только на творческой верности Бога.

Некоторые раннехристианские гимны и исповедания веры ясно выражают то, на что намекали ранние пасхальные исповедания.

Прежде всего представляет интерес гимн Христу из Послания к Филиппинцам (2:6–11). Об одном и том же субъекте в нем поочередно приводятся два различных онтологических высказывания: бывший прежде в образе бытия Бога входит в образ бытия человеческого рабства, подвластного космическим силам. Подобным же образом христология двух ступеней в Рим 1:3 сл. говорит о двух измерениях — о сфере тела и о

сфере духа, через которые проходит единый Сын Божий. Формулировки Павла (Гал 4:4 и Рим 8:3), говорящие о послании Богом Сына, воспринимают эти парадоксальные высказывания: Он является тем, кто как вечный Сын был послан Отцом, рожден от женщины и осужден в плоти греха. Сотериологический смысл этих формулировок выражен Павлом ясно. В богочеловеческих отношениях совершается великий обмен. «Он, будучи богат, обнищал ради вас, чтобы вы обогатились его нищетою» (2 Кор 8:9); «не Знавшего греха Он соделал грехом вместо нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем» (2 Кор 5:21). Первое послание Петра подчеркивает единство христологии двух ступеней с христологией обмена: «Потому что и Христос один раз умер за грехи, праведный за неправедных, чтобы нас привести к Богу, быв умерщвлен во плоти, но оживлен в духе» (3:18). Итак, в целостной истории единого Иисуса Христа одновременно совершается поворот всей истории, опять происходит взаимное примирение Бога и человека. Эта универсальная широта христологии двух ступеней еще раз проявляется в 1 Тим 3:16, где вновь цитируется явно более древний гимн:

«Он, Кто явлен был во плоти,
оправдан был в Духе,
виден был ангелами,
проповедан был в народах,

принят был верою мире, вознесен был во славе».

В одном Иисусе Христе соединены небо и земля, плоть и дух.

Богословие ранних отцов сначала повторяло древнюю христологию плоти—духа и развивало ее в сотериологическом смысле. Здесь мы имеем дело с древнейшей христологической схемой[524]. Это единство в двойственности выразительнее всего представлено в знаменитом месте из Послания к Ефесянам (7:2) Игнатия Антиохийского:

4[525]

Насколько реалистично Игнатий понимает единство целостного субъекта, явствует также из того, как очень выразительно он может говорить о крови Бога (Ефес 1:1) и страданиях Бога (Римл 6:3; ср. 1 Клим 2:1). Сотериологическим смыслом этого единства является наше участие в духе и в бессмертии Иисуса (ср. Ефес 8:2; Магн 15; Варн 5:6, 14; 14:4; 2 Клим 14:3 сл.).

Очевидно, христология духа–плоти уже довольно рано вызывала непонимание. Она легко могла быть ложно истолкована в адопцианском духе. Действительно, она давала основания

предполагать, что Дух, который действовал и обитал во Христе лишь как в особо облагодатствованном человеке, соделал его Сыном Божьим. Кроме того, в тогдашней стоической философии понятие «дух» (πνεύμα) не исключало материальности. Как только христианство вступило в общение с мыслью того времени, это понятие стало казаться неподходящим для того, чтобы ясно характеризовать божественное бытие Иисуса. Более подходящей, чем схема «дух—плоть», представлялась теперь другая модель, сложившаяся уже в Писании, хотя позднее понятая также неправильно: схема «Логос—плоть».

Классическим примером *(locus classicus)* христологии Логоса–плоти являются слова из пролога Евангелия от Иоанна: «И Слово (λόγος) стало плотью (σαρξ)» (1:14)[526]. Субъектом этого высказывания является Логос. О нем прежде всего говорится, что он пребывал у Отца от вечности; но затем следует беспрецедентное утверждение, что он стал «плотью». Это «становление» не означает ни метаморфозы, ни того, что из Логоса и плоти возникает нечто третье. Логос остается субъектом этого события. Вероятно, как для Евангелия от Иоанна, так и для Послания Иоанна важны две вещи: во–первых, что это Логос; во–вторых, что он действительно явился во плоти (1 Ин 1:2), и что он обитал среди нас, более того, что он «стал»

плотью (Ин 1:14). Таким образом, об одном и том же субъекте одновременно говорится как о Боге и как о человеке. Итак, в этих текстах заложены все предпосылки поздней христологии; Ин 1:14 по праву стал библейско–богословским исходным пунктом позднего историко–догматического развития христологии. *То, что каждый раз об одном и том же субъекте говорится как о Боге и о человеке, мы можем назвать важнейшей чертой новозаветной христологии.*

Однако с исторической точки зрения было бы неправильно искать у Иоанна уже сложившееся учение о двух природах. У Иоанна речь идет не о двух природах в одном субъекте, а о последовательности событий в истории спасения. Речь идет о великой перемене в истории. Действительно, схождение Логоса в плоть и восхождение через плоть в славу открывает всем, кто к нему присоединяется, последнюю возможность спасения — путь к истине и жизни (ср. Ин 14:2, 6). Но там, где Евангелие от Иоанна ясно говорит о единстве между Иисусом и Богом, там его характерной особенностью является то, что оно вовсе не говорит о единстве Иисуса и Логоса, но о единстве Иисуса и *Отца.* «Я и Отец — одно» (10:30). Это единство между Иисусом как Сыном и Отцом развивается в своей сотериологической значимости: присоединяющийся к Сыну может быть уверен в том, что он сокрыт в руке Отца (10:28 сл.). Поэтому единство между Отцом и Сыном может

стать прообразом и образцом единства, которого также должны достичь верующие (17:21–23). Единство Иисуса с Отцом должно указывать на Иисуса как на путь к Отцу (14:6) и как на Посредника между Богом и людьми.

Христологическая проблема в узком смысле, то есть вопрос о присущем Иисусу устроении, были подняты лишь позднее, когда стали размышлять о внутреннем условии возможности единства Отца и Сына, и когда стали онтологически интерпретировать единственную в своем роде онтическую реальность экзистенции Иисуса. Как только обратились к этому вопросу, ни разу не возникавшему в Новом Завете, стало необходимо — полностью в духе четвертого Евангелия и всего Нового Завета — говорить, что жертва Иисуса Отцу имеет предпосылкой самовозвещение Отца, обращенное к Иисусу. Это самовозвещение, конституирующее как единство, так и постоянное различие между Отцом и Сыном, традиция называет Логосом, вторым божественным лицом. Поскольку Иисус живет полностью в этой любви Отца и сам по себе ничего не желает, Иисус является не кем иным, как вочеловечившейся любовью Отца и вочеловечившимся ответом послушания. *Единство человека Иисуса с Логосом выражается в Новом Завете только косвенно как внутреннее основание единства между Отцом и Иисусом*[527]*. Таким образом, мы должны будем понимать ипостасную связь между Иисусом и Отцом как связь сущностей, а связь*

сущностей — как личное осуществление. Своеобразие этой связи сущностей заключается в том, что она персональна и построена на отношении.

Только что сформулированный тезис уже дает понять, что библейские высказывания должны были вызывать трудные проблемы до тех пор, пока историко–сотериологические задачи Писания рассматривались в аспекте вопроса об онтологическом бытии Иисуса. Однако эти проблемы держали в напряжении не только богословие первых столетий; напротив, они и сейчас дают повод для размышления. Ниже могут быть намечены — причем только очень фрагментарно — лишь несколько направлений[528]. Первый значительный христологический набросок, который по своей глубине с тех пор едва ли был превзойден, принадлежит Иринею Лионскому. Исходя из парадоксальных высказываний Писания и традиции, он сопоставляет друг с другом рождение от Отца и Марии, славу и унижение, жизнь и смерть[529]. Однако, в отличие от дуализма гностиков, его основной темой является единство во Христе. По сравнению с докетическим различением, даже разрыванием Иисуса и Христа, он настойчиво подчеркивает, что оба являются одним и тем же (εις και ό αυτός)[530]. Тем самым была найдена формула, которая в поздних христологических дискуссиях должна была получить основополагающее значение.

Однако у Иринея становится ясным также значительный богословский контекст христологической проблематики: в вопросе о единстве божества и человечества во Христе речь идет одновременно о единстве творения и искупления, Бога и мира. Иисус Христос определяется не просто как великое исключение, а скорее как новое начало. Поэтому христологическая проблема рассматривается у Иринея преимущественно в сотериологическом аспекте: «Factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod ipse»[531]. «Действительно, Слово Божье для того стало человеком и Сын Божий — Сыном человеческим, чтобы человек, приняв в себя Слово и быв усыновлен, стал Сыном Божьим. Ибо мы могли воспринять вечность и бессмертие не иначе, как соединившись с вечностью и бессмертием. Но как мы могли бы соединиться с вечностью и бессмертием, если бы вечность и бессмертие прежде не стали тем, чем являемся мы, чтобы временное было поглощено вечным, а смертное — бессмертным, и чтобы мы были приняты в усыновление»[532]. Эта христология обмена содержится еще сегодня в литургии в обряде приготовления даров: «Как эта вода соединяется с вином, так дай нам приобщиться к божеству Христа, который принял нашу человеческую природу».

Христологическая идея Иринея во всей своей глубине и универсальной широте с тех пор едва

ли была превзойдена. Правда, его сочинению недоставало понятийной разработки проблемы. Это было гениально осуществлено Тертуллианом, столь гениально, что вновь потребовалось много времени, чтобы осмыслить его терминологию. В его сочинении против модалиста Праксея, для которого Сын был всего лишь явлением Отца, так что можно было говорить, что Отец пострадал в Сыне, Тертуллиан должен был прояснить не только различие между Отцом и Сыном, но и различие и единство Бога и человека во Христе. Так, он дополняет традиционную пару понятий *spiritus* — *caro* (дух — плоть) словами о двух статусах *(status)* и двух субстанциях *(substantiae)*, которые не смешаны, но все же связаны в одной личности Богочеловека Иисуса Христа[533]. Тем самым он предвосхитил терминологию Халкидона. Однако понятийное уточнение достигается за счет универсальной богословской перспективы Иринея. Идея обмена отсутствует у Тертуллиана. «Таким образом, у Тертуллиана и его круга драматизм личного отношения к спасению грозит закоснеть в абстрактной структуре природ... Сила Тертуллиана была в анализе того, что можно было бы назвать формальным устроением Богочеловека, а не в размышлении о событии спасения. Поэтому его наследие опасно. Можно позволить соблазнить себя все более утонченным определением того, как совершалось вочеловечение, но при этом упустить из виду его значение для спасения. При

этом забывают, что учение о божестве и человечестве Иисуса является развитием первоначального убеждения веры в том, что этот человек является нашим божественным спасением. Позднее латинское богословие слишком часто попадало в эту ловушку»[534].

Почти одновременно с Тертуллианом на Западе, Ориген подготавливает дальнейшее развитие христологии на Востоке. По сравнению с Западом, терминологическая ясность удается Востоку лишь после долгой борьбы. Зато ему удалось лучше сохранить внутреннюю динамику совершенного Христом события. Действительно, в отличие от Тертуллиана, Ориген выстраивает свою христологию в грандиозную схему схождения и восхождения, в которой находит свое место и иринеевская идея обмена. Логос — это образ *(imago)* Отца, человеческое тело Иисуса — образ (*imago)* Логоса. Тем самым Богочеловек Иисус Христос (выражение, впервые встречающееся у Оригена) открывает нам путь восхождения к видению Бога. Правда, это такой путь, на котором человечество Иисуса вновь оставляется. Посредничество осуществляется через душу Иисуса; оно связано с Логосом полным послушанием, совершенной самоотдачей и любовью.

Учение Оригена открывало много возможностей. Можно было развивать его идею священства Логоса и гегемонии Логоса и считать особенно

важным обожествляющую силу Логоса, полностью входящего в плоть таким образом, чтобы абсолютно ее пронизать. Этим путем пошло александрийское богословие, особенно Кирилл. Так, он четко смог подчеркнуть значение Логоса в качестве основы единства и самого единства во Христе, но уже не так четко выявил собственное значение человеческого и вечное различение Бога и человека. В соответствии с этим, христология Кирилла еще определяется схемой Логоса—плоти, хотя она была ложно истолкована Арием и Аполлинарием. Другой путь, идущий от Оригена, вел к богословам антиохийской школы, подчеркивавшим человеческую природу во Христе. Они заменяли схему Логоса — плоти схемой Логоса — антропоса. При этом они опирались на то, что Ориген говорил о значении человеческой души во Христе. Но их проблема состояла в том, чтобы сохранить во Христе единство божества и человечества. Правда, употребляемые ими образы вселения Логоса в человека Иисуса и их взаимной дружбы не следует понимать только в смысле морального единства. Однако они понимали единство как результат взаимного проникновения и обмена между божеством и человечеством. Таким образом, антиохийцы, подобно александрийцам, были движимы сотериологическим импульсом.

В отличие от Запада, обе школы представляли динамическую христологию с подчеркнутым

интересом к сотериологии. Но в то время как Кирилл со своей идеей Логоса как основы, творящей единство, представлял впечатляющую христологическую идею, заслугой антиохийцев является то, что настаивая на различении божества и человечества, они смогли внести большую терминологическую ясность. Вышедший из антиохийской школы Несторий[535], который скоро должен был стать «возмутителем спокойствия», уже до Халкидона пришел к различению между природой и личностью, и предвосхитил халкидонскую формулу, говорящую о двух природах одной личности. После того как в истории догматов и богословия ему долгое время приписывали самые ужасные ереси, а собор в Эфесе даже нарек его новым Иудой, он в настоящее время в значительной степени реабилитирован в историко–богословском исследовании. Правда, идея Кирилла о превосходстве Логоса так и осталась для него неясной; единство единой личности было для него результатом взаимопроникновения обеих природ.

Развитие христологического учения древней церкви становится понятным только на прочном богословско–историческом фоне. Споры, послужившие поводом для соборных решений, были вызваны Несторием, который — согласно своей христологии — хотел говорить о Марии не как о Богородице (Θεοτόκος), а как о Христородице (χριστοτόκος). Тем самым с

помощью практической проблемы нормализации языка был поставлен основополагающий вопрос о единстве во Христе. Вопрос был поставлен так: является ли Логос единым субъектом, или: есть ли единство во Христе некая третья реальность, состоящая из божества и человечества, что признавали обе стороны, и что мы сегодня яснее видим на историческом расстоянии?

Из–за остроты спора Эфесский собор (431) даже не собрался для совместного заседания, не говоря уже о выработке догматической формулы. Лишь через два года обе стороны пришли к совместной формуле (см.: *DS* 271–273). В самом Эфесе было принципиально высказано суждение в пользу христологической идеи. Как в Никее и в Константинополе, исходным пунктом была традиция. Было желание установить соответствие основной христологической идеи Кирилла, выраженной в его втором письме к Несторию (DS250 сл.), с Никейским символом. Никео–Константинопольский символ прежде всего говорит о вечном Сыне, единосущном Отцу, и продолжает: «Ради нас, людей, и ради нашего спасения, он сошел с небес. Он воплотился и стал человеком» *(DS* 150; NR 250). Согласно эфесским отцам, это означает: он — один и тот же (εις και αυτός), порожден от вечности Отцом и как человек рожден Марией во времени. Тем самым, на соборе говорилось о том же, о чем было решено в Никее и что было основной задачей

Писания и всей традиции: это сам Бог, встречающий нас в Иисусе Христе.

Новым в решении Эфеса было только то, что теперь из основной христологической идеи Никеи были сделаны выводы для правильного богословского языка в отношении Христа. На основании идентичности одного субъекта, бывшего от вечности у Отца и ставшего во времени человеком, следует говорить об Иисусе Христе как в божественном, так и в человеческом смысле. Поэтому можно и нужно сказать, что Мария есть Богородица. Второе, но практически еще более важное следствие, касается благочестия, а именно, вопроса о достойном поклонении человечеству Иисуса. Из неповторимости субъекта следует, что человечеству Иисуса поклоняются не как отдельному субъекту (ώς έτερον έτέρω) только вместе с Логосом, но прославляют обоих в едином поклонении (μία προσκύνησις) (D5 259). Тем самым вопрос о православии в Эфесе был решен скорее практически, чем теоретико–догматически. Правильная молитва и правильное литургическое почитание стали мерилом и критерием истинной веры. И сегодня христология должна доказывать свое православие тем, что она рассматривает Иисуса не только как модель истинного человека и как первого и совершеннейшего среди всех братьев, но и как Господа (Κύριος), которому подобает

божественное достоинство и божественное почитание.

Насколько ясным было решение относительно основной христологической идеи и практических последствий для богословского языка и благочестия, настолько отрицательными должны были оказаться последствия того, что собору недоставало ясной терминологии, которая дала бы возможность размышлять о различии между божеством и человечеством в Иисусе Христе, сохраняемом в единстве. Эта проблема вновь возникла благодаря одному лжеучению, возросшему на основе позиции Кирилла. Это было учение хотя и благочестивого, но необразованного и своенравного монаха Евтихия, согласно которому Христос хоть и состоял из двух природ до объединения, но после объединения существовал только в одной природе (μία φύσις). Согласно учению этого так называемого монофизитства совершается превращение, смешение и полное взаимопроникновение обеих природ. В принципе, и в этом несоблюдении трансценденции Бога по отношению к человеку мы опять имеем дело с эллинизацией веры; Бог здесь не освобождает человека, но словно поглощает его таким образом, что оба составляют своего рода естественный симбиоз. Таким образом, сотериологический смысл различения между Богом и человеком ясно распознается. В принципе, речь опять шла — правда, в иной форме — об одной и той же

проблеме, о которой говорилось в споре с гностицизмом и с Аполлинарием — о реальности и человечности искупления.

Разъяснение на этот раз пришло с Запада. Воспользовавшись благоприятными политическими условиями, папа Лев Великий в своем догматическом послании (449) к патриарху Флавиану смог вывести различение между природой и личностью, установленное на Западе еще со времен Тертуллиана. Решающая формулировка выглядит так: *salva igitur propnetate utriusque naturae et in unam coeunte personam* (DS 293). Папа Лев приводит также причины, почему он придерживается как единства, так и различения обеих природ: *Non еnгт esset Dei hominumque mediatory nisi idem Deus idemque homo in utroque et unus esset et verus* (DS 299). Чтение этого послания в Халкидоне (451) было встречено аплодисментами: «Это вера Отцов, это вера Апостолов! Мы все веруем так!... Петр говорит через Льва! Апостолы так учили!» Однако после долгого сопротивления — в действительности, было только желание подтвердить древнюю веру, а не создать новый догмат! — пришли к тому, чтобы из различных, уже имеющихся формулировок составить, так сказать, один компромиссный текст.

Решающий пункт догматического документа Халкидонского собора выглядит так: «Мы

исповедуем одного и того же (εις και αυτός) Христа… который существует в двух природах (έν δύο φύσεσιν) неслитно, неизменно, неразлучно и нераздельно. Различие природ никогда не снимается ради единения, своеобразие каждой природы скорее сохраняется в том, что обе совпадают в одном лице (έν πρόσωπον) и ипостаси (μία ύπόστασις)» (DS 302; *NR* 178).

Непосредственный смысл этой догматической формулы заключается в том, чтобы в противоположность монофизитству так показать прочное различие обеих природ («в двух природах»), чтобы посредничество Иисуса не казалось призрачным, и сделав следующий шаг после Эфеса, одновременно сохранить не только единство одного субъекта в Иисусе Христе, но и определить его как единство в одной личности и ипостаси. Несмотря на эту задачу, которая в своей законности едва ли богословски ставилась под вопрос, догматическая формула Халкидона была встречена не менее, а скорее более критически, чем Никейский символ. Самое важное в этой критике можно резюмировать с двух точек зрения: 1. Вместо библейской и раннецерковной христологии, исходившей из конкретного исторического Иисуса Христа и рассматривавшей его в двойном аспекте, а именно — в аспекте тела (σαρξ) и в аспекте духа (πνεύμα), — Халкидон установил абстрактную формулу, в которой идет речь о единстве и различии божественной и человеческой природы.

2. Более того, высказывание о двух природах оказывается проблематичным, ибо, во–первых, понятие природы нельзя равным образом применять к Богу и к человеку, во–вторых, тем самым в физическом смысле ложно интерпретируется этическая и персональная связь[536].

Эта критика побуждает нас точнее поставить вопрос о конкретном богословском смысле и значении халкидонской формулы. Можно отметить два момента: 1. Догматическая формула Халкидона основывается на древней христологии, которая говорит, что Иисус Христос «один и тот же, совершенный по божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный человек, (…) равносущен Отцу по божеству, равносущен нам по своему человечеству». Собор цитирует традиционную христологию, чтобы затем — из–за возникших ложных толкований — точнее интерпретировать ее с помощью абстрактных понятий о двух природах и одной личности или ипостаси. Таким образом, собор заявляет о своей приверженности к живому преданию, согласно которому традиция и интерпретация составляют единство. Он определяет традиционное церковное учение с помощью новых понятий, приспособленных к изменившейся проблематике.

2. В своем различении природы и личности или ипостаси собор сохраняет единство в двойственности и двойственность в единстве Бога

и человека. И это не эллинизация церковного учения, а деэллинизация, по сравнению с монофизитством. Именно этим фиксируется то, что Бог и человек не составляют никакого природного симбиоза; в вочеловечении Бог не становится присущим миру началом; он не подвержен ни пространству, ни времени. Трансценденция Бога сохраняется так же, как и самостоятельность и свобода человека. Правда, для того чтобы точнее определить эту идею освобождающего единства, еще недостаточно понятийных средств. Различение природы и личности изначально было не более чем терминологическим паллиативом. Прежде всего, понятия личности и ипостаси были вовсе не разъяснены в Халкидоне. В сущности, собор должен был выражать на языке греческой философии то, что выходило за рамки его общего кругозора, а для этого отсутствовали еще рациональные средства. Поэтому собор удовлетворился тем, чтобы оградить веру от лжеучений справа и слева. В комментировании своей формулы он ограничивается четырьмя отрицательными прилагательными: «неслитно, неизменно, неразлучно и нераздельно». Таким образом, собор не формулирует никакой метафизической теории Христа, но остается при сохраняющей тайну негативной христологии (*christologia negativa).*

Подведем итоги: 1. В языке и проблематике своего времени христологический догмат

Халкидонского собора является в высшей степени точным изображением того, что согласно свидетельству Нового Завета нам открывается в истории и судьбе Иисуса, а именно, что в Иисусе Христе сам Бог вошел в человеческую историю и встречает нас в этой истории полностью и абсолютно человеческим образом. Поэтому догматическое исповедание, что Иисус Христос есть в одном лице истинный Бог и истинный человек, должно считаться действительной и оставаться обязательной интерпретацией Писания.

2. Христологический догмат Халкидона означает сужение по отношению к общему христологическому свидетельству Писания. Догмат интересуется исключительно внутренним устроением богочеловеческого субъекта. Он решает этот вопрос, исходя из общего контекста истории и судьбы Иисуса, из отношения, в котором Иисус находится не только с Логосом, но и со «своим Отцом», утрачивая общую эсхатологическую перспективу библейской христологии[537]*. Таким образом, хотя христологический догмат Халкидона остается обязательной формой интерпретации Писания, она в се же должна быть интегрирована в общее библейское свидетельство и – исходя из него — интерпретирована.*

Конечно, в перспективе V столетия на первом плане прежде всего стоял другой вопрос:

догматическая формула Халкидона вращается в основном в рамках западной христологии; динамическая христологическая идея Кирилла о гегемонии Логоса не находит никакого места в пределах симметрично действующей схемы двух природ, соединяющихся в одной личности. Это привело к первому *крупному* церковному расколу и к долгой истории недоразумений и путаницы, которые постепенно проясняются только сегодня. Ни одной из сторон не удалось тогда удовлетворить законное желание другой приемлемой формулой. Несмотря на это, каждая сторона пыталась отстоять свою точку зрения и свою формулировку. В халкидонском догмате был более или менее достигнут компромисс, который в устной форме соединил друг с другом стремления обеих сторон, не согласовывая их на понятийном уровне; прежде всего не было прояснено понятие личности и ее онтологическое содержание. Таким образом, Халкидон был только предвосхищением решения, в котором он скорее поставил, чем разрешил проблемы.

Прежде всего было необходимо оттенить христологическое стремление Востока — гениальную идею Кирилла о гегемонии Логоса, дискредитированную монофизитством. После предварительной подготовки неохалкидонского богословия посредничества[538] в чрезвычайно неблагоприятных условиях состоялся V Вселенский — II Константинопольский собор

(553). Он провозгласил, что в одну ипостась, которая является Логосом, принимается человеческая природа. Только этим было достигнуто завершенное понятие ипостасного единства (καθ' ὑπόστασιν) (DS 424 сл.; 426; 430). Это решение, подготовленное неохалкидонизмом, отчасти является спорным и поныне. Однако по сути, при всех человеческих и богословских недостатках, речь шла о том, чтобы защитить основную христологическую идею Писания и предания, а именно идею идентичности субъекта, согласно которой вечный Сын Божий и человек Иисус есть «одно и то же». Монахи Скифии выразили эту истину в самой по себе верной, но причудливой форме: «один из Троицы пострадал» (ср. DS 426; 432). В пользу этого послехалкидонского развития, кроме подтверждающего Писание и предание аргумента, прибавляется также предметный аргумент. Только в рамках идеи гегемонии Логоса становится «понятной» возможность единства в различии, ибо только Бог может быть помыслен столь «сверхсущностным» и «в высшей степени свободным» именно в том, что соединяя с собою от него отличное, он одновременно утверждается в себе самом. Так по существу правильно и последовательно следует рассматривать «суть» новой интерпретации Константинополем Халкидонского догмата как на основе Писания и предания, так и с богословской точки зрения.

После того как V Вселенский собор принял принципиальное решение, в последующие годы речь шла о выводах для правильного понимания человеческой природы Иисуса. Было неизбежно, что при все более дифференцируемой постановке вопроса становилась яснее возникшая в начале имманентная проблематика. Халкидонско–Константинопольская формула изолировалась от своего основного первоначального богословского контекста; вместо того чтобы понимать ее как онтологическую интерпретацию отношения между Иисусом и Отцом, изолировался вопрос о внутренней сущности Иисуса, и методом чисто логической дедукции делались все более утонченные выводы.

Халкидон и Константинополь говорили несколько абстрактно о двух природах, оставшись тем самым позади папы Льва, который утверждал, что свойством каждой природы является действие в единстве с другой (*agit enim utraque forma alterius communione quod proprium est)* (DS 294; *NR* 177). Этот вывод из учения о двух природах оспаривался последователями монофизитства, монофелитства и монергизма, допускавших во Христе только одну волю и один образ действия. Поэтому Латеранский собор 649 года (DS 500 сл.) и VI Вселенский или III Константинопольский (680–681) соборы должны были последовательно и развернуто разъяснять Халкидонский догмат о двух природах, состоящий в том, что в Иисусе Христе следует допускать две

воли и два образа действия даже тогда, когда человеческая воля Иисуса полностью подчинена воле божественной (DS 556 сл.).

Но и при этом разъяснении проблема единства и двойственности во Христе еще не была улажена. Всякий раз, когда была решена одна сторона проблемы, во все более дифференцированной форме возникала другая. Это диалектическое движение от Эфеса к Халкидону и от Халкидона к Константинополю в настоящее время повторяется снова. После уяснения двойственности природ должен был в утонченной форме еще раз возникнуть вопрос о том, можно ли допускать во Христе также существование двух субъектов. Испанское адопцианство VIII–IX веков (его следует отличать от раннецерковного эбионитского адопцианства) представляло подобное дифференцированное понимание двух субъектов. Оно учило о том, что в рамках ипостасного единства человек Иисус принимается как приемный сын, в то время как только Логос является по природе Сыном Божьим. Тем самым божество и человечество различались не только как *aliud et aliud,* но и как *alius et alius.* После VII Вселенского или II Никейского собора (787) (DS 610 сл.) франкский пленарный собор во Франкфурте 794 года, последовательно развивая традицию, разъяснил, что Иисус и как человек был по природе Сыном Божьим (DS 612–615).

Однако вопрос не был решен и в период ранней схоластики[539]. Петр Ломбардский перечисляет три точки зрения. Правда, теория внешности *(Habitus–Theorie),* поставленная им на третье место, согласно которой несвязанные друг с другом тело и душа Иисуса были соответственно восприняты Логосом, была вскоре преодолена — прежде всего после ее осуждения папой Александром III в 1177 году (DS 750) — как несовместимая с учением об истинном человечестве Иисуса. Более важной и до сих пор не разрешенной в ходе дискуссии является названная Петром Ломбардским на первом месте теория принятия *(Assumptus–Theorie),* согласно которой Логос воспринял не только полную человеческую *природу,* но и всего человека. Только Фома Аквинский в своих поздних трудах охарактеризовал эту теорию как противоречие с церковным учением и как лжеучение. Тем самым он проложил путь теории субсистенции. В той форме, что человеческая природа Иисуса не имеет никакой собственной человеческой ипостаси, но существует в ипостаси Логоса, эта теория стала теперь общим местом богословия *(opinio communis).* Тем не менее — несмотря на все гарантии — в этой теории существовала *опасность,* что с одной стороны, человеческая природа будет редуцирована, а с другой, что Логос станет внутримировым принципом. Поэтому теория принятия *(Assumptus–Theorie)* еще в XVI–XVII веках нашла последователей,

прежде всего среди приверженцев богословия Дунса Скота[540], в умеренной форме богословия принятия человека *(Homo–assumptusTheologie).* Им было чуждо предположение существования двух субъектов во Христе. Скорее, возникал существенный вопрос, относится ли высказывание «этот человек» или титул «Христос» непосредственно к человеческой природе и только опосредованно к ее носителю, к личности Логоса, или — может ли конкретное высказывание «этот человек» в собственном смысле быть применено к конкретному субъекту, к личности Логоса, и лишь опосредованно — к человеческой природе. Если придерживаться точки зрения, что личность Логоса есть один–единственный онтологический субъект во Христе, этот вопрос остается проблемой урегулирования богословского языка, и, наряду с соответственно обусловленной онтологией и христологическим подходом, — вопросом обязательного вероучения. Поэтому церковное руководство не приняло по этому вопросу никакого решения. В то время как традиционное школьное богословие в лице подавляющего большинства своих представителей отвергло богословие принятия человека *(Homo–assumptus–Theologie),* в настоящее время вновь возникла определенная тенденция в этом направлении в процессе выработки подходов к христологии «снизу».

Очевидно, что за постоянным, и поныне не утихающим диалектическим движением всей

догматической и богословской истории в направлении подчеркивания единства или различия между божеством и человечеством, стоит сложная и, возможно, неразрешимая проблема — проблема посредничества между Богом и человеком. Рационально эту проблему пытаются разрешить прежде всего с помощью различения природы и личности или ипостаси, первоначально чуждого греческой философии. Самостоятельность и своеобразие личной реальности было открыто и сформулировано в понятиях лишь в процессе критического разбора основных фактов истории откровения. Это один из важнейших вкладов христианства в культуру человечества и начало нового понимания реальности в целом. Задача традиционного богословия состоит преимущественно в том, что оно должно обсуждать и формулировать эту новизну в контексте по–иному устроенного понимания реальности. Поэтому после того как мы прояснили содержание важнейших богословских интенций, содержащихся в высказываниях Писания и предания, мы должны позаботиться о более глубоком понимании этой проблемы и о соответствующей ей терминологии.

б) Философское и богословское размышление

Мы осуществим наш анализ в три приема: сначала мы попытаемся историко–терминологически прояснить существующее в

традиции понятие личности и ознакомиться с основанными на нем классическими теориями. Затем мы попытаемся дальше развить классическое понятие личности в контексте современной проблематики и феноменологии личного опыта, чтобы в заключение достичь с их помощью углубленного понимания ипостасного единства.

Историко–терминологическое исследование должно касаться обоих понятий — πρόσωπον и ὑπόστασις. Понятие πρόσωπον[541] первоначально означает «лицо», «облик», а также «маску» артиста и «роль», исполняемую им в спектакле. В Септуагинте оно часто используется для обозначения лика Бога. Возможно, богословское словоупотребление имело значение, когда в древней церкви говорили о трех πρόσωπα в Боге. Однако именно это выражение также могло быть легко истолковано модалистически ложно. В старых исследованиях часто встречается мнение, что уточнение этого понятия или его латинского эквивалента *persona* было предпринято юристом Тертуллианом, так как позднее πρόσωπον был также юридическим техническим термином для обозначения личности. Однако К. Андрезен[542] показал недавно, что словоупотребление Тертуллиана имеет предысторию в просопографической экзегезе того времени. При этом речь идет о такой литературной форме, в которой событие не только пересказывается, но и изображается драматически, и которая

выдвигает на сцену личности и распределяет различные роли. Таким образом, по своему происхождению понятие личности содержит в себе момент события, совершающегося в диалоге и в отношении (роли). Следовательно, понятие должно было напрашиваться само собой, когда возникала необходимость сформулировать тот образ и тот способ, в которых Бог в истории спасения выходит нам навстречу, и особенно в Иисусе Христе. То, что в античности было литературной формой выражения, наполняется теперь содержанием реальности.

Это содержание реальности прежде всего могло выразить понятие ὑπόστασις[543]. Изначально это понятие было в значительной степени идентично с понятиями οὑσιά или φὑσις и означало действительность, реальность. В этом смысле Никея отвергла арианское учение о происхождении Сына от иной ипостаси или от иной сущности, чем у Отца *(DS* 126). Еще у Кирилла наряду с речью об ипостаси (*DS* 250 сл.; 253) говорится о воплотившейся природе Логоса (μία φὑσις του λόγου σεσαρκώμενη) и о физическом=сущностном единении (ἑνώσις φυσική) (*DS* 254). Однако уже в стоицизме понятие ипостаси наряду с действительностью и реальностью означает осуществление и реализацию. При этом в стоицизме говорится о реальном становлении безобразной и бескачественной праматерии в конкретных вещах, а в неоплатонизме — об осуществлении и

проявлении Единого (ev) на более низких ступенях бытия. Таким образом, уже в неоплатонизме понятие ипостаси служило для того, чтобы разрешить проблему единства и множества. В то время как Ориген не различает определенно между действительностью (οὐσιά) и осуществлением (ὑπόστασις), уже Афанасий на соборе в Александрии (362) осуществляет осторожный поворот и считает допустимым говорить о трех божественных ипостасях (= проявлениях), если только сохраняется одна сущность (οὐσιά) Бога. По сравнению с неоплатонизмом, новым в его концепции было то, что он отказался от идеи ступеней и согласовал, а не соподчинил три ипостаси. Благодаря этим разъяснениям было осуществлено принципиальное продвижение в сторону динамического понимания бытия и Бога, так как ὑπόστασις, конечно же, не состояние, а действие, не покоящееся в себе бытие, а бытие свершающееся. Таким образом, понятие соответствовало смыслу понимания личности, построенному на отношении, и уже было недалеко до того, чтобы понимать божественные ипостаси как отношения, как это и произошло на Востоке у Василия, а на Западе — у Августина. Божественная личность не является сущностью или субстанцией, она скорее — чистая взаимо–обращенность, чистая актуальность во взаимном даровании и принятии, *relatio subsistens.*

Однако понимание ипостаси как конкретного осуществления должно было теперь затронуть вопрос, решающий для всей дальнейшей христологической дискуссии: в чем же состоит эта конкретность? Ясность здесь внесли прежде всего каппадокийцы[544]. Для них ипостась осуществляется посредством комплекса идиом, через индивидуальные и индивидуализированные качества. При этом идиомы понимаются не как акциденции, а как составляющая часть конкретного бытия. И в этом значении понятие ипостаси приближается к понятию πρόσωπον и становится ему идентичным; имеется в виду конкретное проявление единства. Правда, смысл этого понятия личности был прояснен лишь после Халкидона светским богословом Боэцием: *persona est naturae rationalis individua substantia*[545]. Таким образом, персональное^ понимается здесь еще как индивидуальность, а индивидуальность — как предельная реальность незамещаемой и незаменяемой уникальности. Почти одновременно следующий шаг делает Леонтий Византийский; он видит бытие личности в «бытии–для–себя» (τό καθ' εαυτό είναι), в «существовании-для–себя» (το καθ' εαυτό ύπάρχειν)[546]. Близко определяет личность как «пребывании–в–самом–себе» дьякон Рустик *(manere in semetipso)*[547]*.* Тем самым было разъяснено, что индивидуальность личности исходит из самой себя, а не акцидентально извне. Однако именно это дает возможность

божественной личности воспринять человеческую природу во внутреннее единство с собой и тем самым одновременно высвободить ее для собственного самобытия. Это развитое Леонтием учение о соипостасности[548], согласно которому внутренняя экзистенция человеческой природы в божественной ипостаси должна рассматриваться диалектически, то есть, когда единство и различие возрастают не в равном отношении, а наоборот. В конце эпохи отцов Максим Исповедник так сформулировал этот диалектический принцип: «В действительности существует единение вещей, поскольку сохраняется их физическое различие»[549].

Что означает эта диалектика для понятия личности, в XII веке сформулировал Ришар Сэн–Виктор: личность для него — это *naturae intellectualis incommunicabilis existentia*[550]. Личность совершенно невыразима *(incommunicabilis)*; но она состоит не в том, что она замыкается в себе, но именно в экзистенции, в стоянии перед другим и в направлении другого. Если Фома Аквинский в основном опирался на Боэция[551], то Дуне Скот развил и углубил основывающееся на отношении понятие личности Ришара Сэн–Виктора[552].

Складывается впечатление, что во всех этих схоластических определениях, остающихся в рамках античной системы понятий, выражается новое, а не античное понимание бытия. Это

становится понятно при рассмотрении теорий, выдвинутых с помощью соответствующих онтологических категорий различными традиционными схоластическими направлениями[553]. Основной вопрос заключался в том, можно ли — и каким образом — проводить различие между личностью и природой. Согласно томистской теории, представляемой прежде всего доминиканцем Баньезом († 1604), личность является реально отличным от природы и в этом отношении добавляемым к ней образом субсистенции *(modus subsistendi)*; в человеческой природе Иисуса человеческий *modus subsistendi* замещается второй божественной личностью. Более того, в соответствиии с томистским реальным различением между сущностью и экзистенцией, человеческая природа Иисуса соучаствует в действии божественной экзистенции. Согласно томистскому пониманию, в результате этого изъятия не только бытия человеческой личности, но и действия человеческой экзистенции, человеческая природа ничего не теряет; скорее она получает более высокое достоинство, чем если бы она располагала своей собственной личностью и экзистенцией. Положительным в этом учительном суждении является то, что оно понимает ипостасное единство как тесное онтологическое единство; однако его отрицательной стороной следует считать то, что оно не отмечает того момента, что большее

единство означает высвобождение большей самостоятельности.

Здесь используется точка зрения богословия последователей Дунса Скота. Согласно ему, человечество Иисуса ничего не утрачивает в ипостасном единении с Логосом, так как личностность является не положительным, а только отрицательным определением: это бытие независимости и возможность бытия независимости *(independentia actualis et aptitudinalis*[554]*).* Скорее благодаря всемогуществу Божьему, в ипостасном единстве исполняется потенция послушания *(potentia oboedientialis)* человечества Христа, ее существенное для личности отношение к Богу. Тем самым сохраняется как трансценденция Бога, так и самостоятельность человека; ясно, что единение с Богом касается не категориальной сферы человека, а его трансцендентального измерения, установки всего его существа на Бога. Эта мысль должна непременно сохраняться. Правда, недостаток этой теории заключается в том, что она в значительной мере умаляет *понятие* личности. Она только отрицательно определяет то, что является самым совершенным во всей реальности — личность, не замечая, что независимость — это лишь другая сторона положительного: самостоятельности.

Поэтому определенного примирения между томизмом и скотизмом попытался достичь

богослов–иезуит Суарес. Для него бытие личности является чем–то позитивным: это способ экзистенции природы, обладающий не акцидентальным, а субстанциальным характером, то есть существенно необходимая форма проявления природы, а не новая бытийная реальность. Этот способ существования из себя *(modus per se existendi)* отсутствует в человеческой природе Иисуса; его место занимает сотворенный способ единения *(modus unionis),* объединяющий обе природы. Тем самым он обошел недостатки томистской теории изъятия, согласно которой человеческой природе Христа недостает того, что непосредственно возмещается Богом. Однако по сравнению со скотистской теорией, было сохранено то, что связь единства представляет собой положительное определение бытия; поскольку эта связь является творческим актом, мы избегаем обожествления человечества Иисуса. Но может ли сотворенная величина быть связью единства между Богом и человеком? Кроме того, в этой теории остается неясным понятие субстанционального способа *(modus substantialis)*, обычно не употребляемого в схоластике. Правда, встает вопрос, не стремится ли Суарез намеренно сказать, что в определенных отношениях личность осуществляется *сущностно, а не только акцидентально.* Поскольку теория Суареза допускает подобное толкование, ее определенно можно было бы перенести в современную

проблематику. Однако при этом не должна быть утрачена идея Скота, согласно которой основным отношением человеческой личности является такое отношение к Богу, что конкретная сущность личности определяется из этого отношения к Богу. Уникальное отношение к Богу Иисуса тогда должно составлять и конкретную сущность его личности. Однако прежде чем об этом можно будет говорить, мы должны поставить вопрос о понимании личности в современном аспекте.

В соответствии со своей приверженностью к субъективности, Новое время изъяло понятие личности из преимущественной связи с понятием бытия. Поэтому со времени Дж.Локка пытались определить личность исходя из самого сознания[555]. Это привело прежде всего к изоляции субъекта от мира объектов. Хотя все снова и снова пытались создать онтологию в перспективе субъективности, связь между бытием и сознанием, субстанцией и субъектом, действием и бытием осталась основной трудностью современного мышления, вплоть до ставшего модой противопоставления персонализма и онтологии. Однако именно в смысле классической онтологии было бы неправильно конструировать принципиальное противопоставление между онтологическим пониманием личности и ее современным пониманием, исходящим из сознания. В своей известной аксиоме *ens et verum convertuntur*[556]

онтология уже сама изначально связала друг с другом бытие и сознание. Поэтому возможно идти от феноменологии личного опыта к онтологической сущности личности. Если мы при этом принимаем всерьез необратимость современной перспективы, мы все же должны выводить сущность личности не из общей онтологии; наоборот, нам следует разрабатывать онтологию исходя из реальности личности. Иными словами, мы должны понимать онтологию в перспективе личности, а личность — в перспективе онтологии. Исходя из подобного понимания личности и реальности, возможно с помощью современных духовных представлений глубже понять христологическое учение об одной личности в двух природах.

Подобные попытки предпринимались уже много раз. Прежде всего следует упомянуть о писавших в прошлом столетии (то есть в XIX веке. — *Прим. пер.)* А.Росмини, А.Гюнтере и Х. Шеле[557]. Однако их идеи были ложно поняты или вовсе провалились по той причине, что было слишком мало проанализировано отношение между бытием и сознанием. В современном богословии предпринимались различные попытки выразить богочеловеческую реальность в категориях сознания. Оживленную дискуссию сначала вызвал французский францисканец Деодат († 1937), получивший имя «де Бали» согласно месту своего рождения в Нормандии[558]. В традиции скотизма он обновил учение о принятии человека

(Homo–assumptus–Lehre) раннего средневековья. Согласно ему, Богочеловек — составное, основанное на бытии целое, состоящее из двух компонентов — Слова и человека Иисуса, принятого через Слово. Оба являются «иным и кем–то иным» *(autre et autre quelqu'un)*; они связаны посредством «физической и трансцендентальной зависимости» *(subjonction physique et transcendentale)*, на основе которой между обоими существует «дуэль любви» *(duel d'amour).*

Энциклика *Sempiternus Rex,* появившаяся к 1500–летнему юбилею Халкидонского собора, ясно признала не только обоснованность психологического изучения человеческой реальности Иисуса, но уточнила, что догматическое определение Халкидона не допускает предполагать во Христе двух индивидуумов, то есть абсолютной автономии *homo assumptus* рядом с Логосом. Таким образом, в соответствии с этим исключено допускать существование двойного онтологического субъекта во Христе. Напротив, энциклика оставляет открытым вопрос, возможно ли признать в нем относительно самостоятельный психологический человеческий субъект (самосознание)[559]. Впоследствии в этом вопросе о человеческом самосознании Иисуса в католическом богословии развернулась оживленная дискуссия[560].

Основной вопрос, о котором идет речь в этой дискуссии о человеческом сознании, состоит в том, относится ли сознание к личности, или оно принадлежит к природе. П.Паренте еще раз со всей категоричностью обновил традицию томистской школы и, тем самым, — косвенно — александрийского богословия: божественное «я» Логоса является исключительным центром действия; в Иисусе Христе существует не только онтологически, но и психологически лишь одно единственное «я», и это единственное божественное «я» непосредственно осознается человеческой природой. Соответствующую скотистскую и антиохийскую точку зрения представлял П.Готье. Согласно ему, сознание принадлежит к природе, а не к личности. Поэтому существует человеческое сознание как таковое; но оно связано с Богом посредством сверхъестественного боговидения; тем самым предотвращается онтологическая и психологическая автономизация человеческого «я» Иисуса. Попытку примирения двух точек зрения представил М. де ла Тай, за которым последовал и идеи которого развил К. Ранер[561]. Максимально возможное соединение одновременно означает для человека максимально возможное осуществление человеческой природы. На основе этого принципа у Ранера получается, что за отказом от монофизитства и монофелитства обязательно следует отказ от моносубъективизма. «Иисус

халкидонского учения, направленного против всякого монофизитства и монофелитства, также имеет сотворенный по природе человеческий, субъективный центр действия, который в свободе предстоит непостижимому Богу, и в котором все опыты, совершаемые нами с Богом, Иисус пережил не меньше, но радикальнее, даже можно сказать ужаснее, чем мы. И это он сделал не вопреки, а вследствие так называемого ипостасного единства»[562]. В подобном же направлении идет Э. Схиллебекс.

После того как вопрос о человеческом сознании обсуждался достаточно абстрактно, П.Шоненберг отказался от этой проблематики и поставил вопрос конкретно. Он исходит из следующего: согласно Писанию, Иисус является *одной* личностью; тем самым он отвергает выдвинутую Деодатом[563] теорию, которая построена на отношении целостности личности Иисуса. Однако он добавляет: Иисус — это *человеческая* личность[564]. Тем самым он совершает поворот от халкидонского учения: «Сейчас во Христе неипостасна *(anhypostatisch)* не человеческая, а божественная природа... божественная природа в человеческой личности во–ипостасна *(enhypostatisch)*»[565]. Шоненберг говорит о присутствии в Иисусе Христе Слова Божьего или Бога через его Слово[566]; он называет свою христологию христологией присутствия Бога[567]; в то же время она является для него христологией человеческой трансценденции

Христа[568] и полного человеческого совершенства[569]. Позднее он несколько изменил свою точку зрения. Он полагает, что Иисус несом Богом по образу бытия Логоса; вследствие этого в бытии его человеческой личности ему не причиняется вреда; в действительности, можно также сказать иначе, что только в образе бытия Логоса в Иисусе проявляется личность. «Поэтому можно говорить о во–ипостасности *(enhypostasie)* Иисуса в Логосе (...), и наоборот, о во–ипостасности Логоса в человеке Иисусе»[570]. На внутреннюю противоречивость этой позиции в контексте высказываний о Троице уже указывалось. В отношении точки зрения Шоненберга сейчас встает фундаментальнейший вопрос: кто такой Иисус? Является ли он вечным Сыном Божьим, или он только человек, в котором уникальным образом присутствует Бог? Итак, сохранено ли у Шоненберга основное христологическое высказывание Писания об идентичности субъекта вечного Сына Божьего и человека Иисуса Христа?

При всем желании ввести современную постановку вопроса в христологическую проблематику все эти попытки делаются, в сущности, еще абсолютно схоластически. Они вращаются — даже в совершенной Шоненбергом переориентации — в пределах схемы халкидонского учения и делают из нее дальнейшие выводы. Вместо этого мы будем понимать догмат как интерпретацию

исторической реальности Иисуса и его отношения к Отцу. В действительности, человеческое сознание Иисуса направлено не непосредственно на Логос, а на Отца. Однако затем мы должны будем спросить, что это означает не только для сознания, но и для самой личности Иисуса.

После долгих размышлений, касающихся терминологической и исторической проблематики, мы теперь в состоянии спросить: как сегодня возможно понимать ту истину веры, что Бог стал человеком, и что он без смешения и разделения воспринял человеческую природу в личность вечного Логоса. Вопрос ставится не только в теоретическом смысле: можем ли мы овладеть этой истиной веры в экзистенциальном смысле как *самой* истиной нашего спасения. Сначала спросим: как понять подобный тезис веры «снизу», исходя из перспективы человека *(ex parte assumpti)*? Затем мы спросим *(ex parte assumentis):* как это можно понять «сверху», исходя из точки зрения Бога? Однако, в отличие от схоластического богословия, в этих двух вопросах мы будем исходить не из абстрактного понятия человеческой природы или сущности Бога. Скорее мы попытаемся основываться на результатах двух предыдущих глав, говорящих о том, что как человека, так и Бога мы знаем только в истории и из истории, а именно, в их окончательной определенности, то есть только на основе истории и судьбы Иисуса из Назарета.

Поэтому исходным пунктом для нас является то, как Бог и человек открылись в послушании Иисуса «своему Отцу» и в его служении «нам».

В Иисусе Христе нам открывается новая возможность и реальность человеческого бытия: бытие человека для Бога и для других. В процессе истории этот новый опыт был терминологически обобщен в понятии личного опыта[571]. В понятии личности объединены два основных опыта человека: с одной стороны, человек познает себя как незаместимое и незаменимое «я», как «этот–здесь», как просто неповторимое существо, которое ответственно само за себя и самому себе предоставлено. С другой стороны, он обнаруживает себя в окружающем мире и среди современников; он — существо, не закрытое в самом себе, а определяемое реальностью и ко всей реальности открытое; он — натура духовная, к сущности которой принадлежит бытие *quodam modo omnia.* Если объединить эти два опыта, то тогда ближе подходишь к классическому понятию личности: личность — это нечто индивидуальное в духовном порядке, *naturae rationalis individua (= incommunicabilis) substantia (= subsistentia).* Личность есть свидетельство того, как всеобщее, бытие как горизонт духа, проявляется в этом конкретном; оно есть то место, где бытие пребывает у самого себя; оно есть здесь–бытие. Личность конституируется в напряжении всеобщего и особенного, определенного и

неопределенного, фактичности и трансцендентности, бесконечного и конечного. Она *есть* это напряжение; ее идентичность заключается в том, что она допускает существование различного. Она — хайдеггеровское онтологическое различие, гегелевская идентичность идентичности и неидентичности. Но этим она является не как простое проявление всеобщего закона, а как его непредвиденное, незаменимое, совершенно неповторимое осуществление.

Традиционное понятие личности, которое мы рассмотрели, остается еще абстрактным; конкретно же личность осуществляется только в отношениях. В действительности неповторимость каждого отдельного «я» предполагает отграничение от другого «я» и, тем самым, отношение к нему. Поэтому личность существует только в отношениях троякого рода: к себе, к современникам и к окружающему миру. Точнее говоря, сущностью личности является любовь. Еще до появления персонализма наших дней (М.Бубер, Ф.Эбнер, Ф. Розенцвайг и др.), Гегель ясно сформулировал этот основной закон личности: «Что же касается личностности, то характер личности, субъекта, состоит в отказе от изолированности... В дружбе, в любви я отказываюсь от моей абстрактной личностности и тем самым обретаю ее как конкретную. Подлинное в личностности заключается именно в том, чтобы обрести себя в погруженности в

другого»[572]. Однако эти отношения — и здесь мы должны во второй раз преодолеть традиционное понятие личности — на горизонтальном уровне, так сказать, перекрещиваются и поддерживаются всеохватным отношением человека к Богу. Это действительно как в отношении уникальности, так и в отношении безграничной открытости личности. Уникальность личности требует безусловного принятия самого ее существа; это обосновывает ее святость и ее неприкосновенное достоинство. Здесь в условном высвечивается нечто положительно безусловное. Однако в своей бесконечной открытости личность устремляется через все ограниченное к безграничной тайне Бога. Уникальность в открытости личности требует основания; поэтому личность — это не только указание, но и соучастие в сущности Божьей. Таким образом, личность человека в конечном итоге должна быть определена Богом и ее устремлением к Богу; сам Бог принадлежит к определению человеческой личности. В этом смысле Писание говорит о человеке как об «образе и подобии» Божьих (Быт 1:27).

Отмеченное в анализе традиционного понятия личности становится еще более ясным в его расширении: по существу, личность есть посредничество. На основе своей личностности человек существует в напряженности как горизонтального, так и вертикального; он — сущность средоточия. Однако это средоточие не является покоящейся в себе точкой, она выходит

за пределы себя самой. В этом движении человек никогда не успокаивается. Он открыт для всего, склонен к общению и все же постоянно обращен к себе; он ориентирован на бесконечную тайну Божью и все же немилосердно связан своей конечностью и банальностью своей повседневности. Таким образом, характеристикой человека является величие и нищета. Они не просто так сочетаются друг с другом. Лишь благодаря своему величию человек осознает свою нищету, но сознание нищеты также указывает на величие человека. «Величие человека велико потому, что он сознает себя нищим. Дерево не знает о своей нищете. Итак: нищ только тот, кто знает себя нищим; но это величие — в знании, что человек нищ»[573]. Однако этот отрывок из Паскаля доказывает только то, что свойственное человеку достоинство заключается в страдании. Страдание — то место, где величие и нищета встречаются, и где познающий свою проблематичность, тленность и неустойчивость человек, одновременно осознает свое абсолютное предназначение[574].

Что из этого следует? Является ли человек обломком скульптуры? Или именно в своем страдании он есть символ надежды? На этот вопрос сам он не может ответить. Бесконечная дистанция между Богом и человеком, Творцом и творением, на посредничество между которыми указывают в личности человека вопрос и

надежда, не может быть преодолена самим человеком. В сущности, это посредничество может быть осуществлено не самим человеком, а только Богом. В своей личностности человек — это только грамматика, *poteniia oboedientialis,* чистая и пассивная возможность этого посредничества. Его осуществление остается тайной в строгом смысле слова *(mysterium stride dictum),* то есть мы не можем постичь ни «что», ни «как» этого посредничества[575]. Мы не можем прийти к заключению, *что* оно становится реальностью, потому что мы, как люди, не властвуем над Богом; и мы также не в состоянии понять — после осуществления этого посредничества, — *как* оно происходит, так как мы не можем мысленно охватить и тем самым постичь отношения между Богом и человеком. То, что мы можем выявить с антропологической точки зрения, — нечто чисто негативное: посредничество, происшедшее в Иисусе Христе, не является противоречием с сущностью человека, а есть ее глубочайшее осуществление. В своей личностности человек становится как бы неопределенным посредничеством между Богом и человеком; через Бога оно приобретает в Иисусе Христе свое определение, свою полноту и свое завершение. Поэтому в своей личности Иисус Христос есть спасение человека.

После сказанного нами ясно, что чистая христология «снизу» обречена на провал. Во всей своей человеческой экзистенции сам Иисус

понимает себя «сверху». После сказанного нами, переход от антропологического рассмотрения к богословскому не может быть осуществлен последовательно. Необходима радикальная перемена точки зрения. Мы лишь постольку исходим «снизу», поскольку мы размышляем о единстве Бога и человека также в перспективе самого Бога, исходя из его фактического исторического откровения в Иисусе Христе. При этом мы можем кратко подвести итоги, обратившись к уже многажды нами сказанному.

Новое в опыте Бога и в его возвещении Иисусом заключается в двух аспектах: Иисус возвещает Царство Божье; он радикализирует первую заповедь. Независимость, свобода, суверенность и Господство Бога выявляются им не теоретически, а с предельной последовательностью практически. Человек перед Богом даже не может показать высочайших достижений своего благочестия; единственной позицией, приемлемой по отношению к Богу, является вера. Эту весть Бога окончательно закрепили крест и воскресение Иисуса. Однако они окончательно подтвердили также второй элемент опыта Бога и возвещения Иисуса — Царство Божье как любовь. В ней Бог проявляет себя как Бог людей, как Бог, который являет собою дар и доверие. «Бог есть любовь». Оба высказывания должны быть интерпретированы совместно. Только таким образом будет предотвращено то, что

высказывание «Бог есть любовь» станет некой прозрачной установкой, согласно которой существо Бога заключается будто бы в необходимости откровения и свидетельства о себе. Тогда Бог перестал бы быть тайной, и вочеловечение Бога в Иисусе Христе следовало бы понимать как необходимость[576]. Этот путь Гегеля закрыт для нас, поскольку мы убеждены в том, что Бог в своей любви свободен и суверенен. Любовь Божья не поддается исчислению, она есть непостижимая тайна его свободы.

Оба высказывания сходятся в образе Иисуса в неповторимом единстве. Они опосредованы личным послушанием Иисуса Отцу. В своем послушании Иисус является предельным отличием от «своего Отца» и решительным осуществлением первой заповеди; он — персонифицированный образ Царства Божьего. Однако это послушание является одновременно ответом на любящее обращение к нему Бога. Поэтому в этом послушании обнаруживается также предельное единство Иисуса со своим Отцом; он — вочеловеченная любовь Отца. Поскольку он не существует вне этого послушания, он полностью является самовозвещением Бога. Самовозвещающая любовь Бога утверждает его в свободе его человеческой самостоятельности. Августин выразил это в знаменитой формуле: *ipsa assumptione creatur*[577] [578]. Принятие человечества Иисуса, то есть наибольшей

возможности единения, одновременно утверждает человечество в его сотворенной самобытности. Поэтому человечество Иисуса связано ипостасно с Логосом по–человечески, то есть включает человеческую свободу и человеческое самосознание. Иисус потому есть не кто иной, как Логос, что именно в Логосе и через него он является также человеческой личностью. Иначе говоря, личность Логоса — это личность человеческая. Фома Аквинский ясно сформулировал эту диалектику: «In Christo humana natura assumpta est ad hoc quod sit persona Filii Dei[579]. Verbum caro factum est, id est homo; quasi ipsum Verbum personaliter sit homo»[580] [581]. Поэтому еще у М. И. Шебена говорится, что человечество Иисуса принимает участие в «личном бытии Логоса», «поскольку именно в нем и через него оно составляет человеческую личность, и таким образом, в нем и через него существует»[582]. Еще яснее говорит X. Альфаро: «В человеческом аспекте Христос узнает себя как "Я", которое в действительности есть Сын Божий»[583]. Исходя из нашего конкретного и основанного на отношении понятия личности, после этих формальных высказываний мы можем сделать еще один шаг. Мы не только можем сказать, что человечество Иисуса не имеет никакого изъяна, поскольку оно является человеческой личностью благодаря личности Логоса. Мы должны также сказать: неопределенное и открытое, принадлежащее к

человеческой личности, окончательно определяется через единство личности с Логосом таким образом, что через единство личности с Логосом человеческая личностность достигает в Иисусе безусловно неповторимого и неожиданного исполнения.

Тем самым, мы подошли к понятию ипостасного единства. Можно было бы многое сказать о его последствиях, важных для человеческого познания и воли. Об этой психологии Иисуса много дискутировалось в последние годы. В свете наших предыдущих размышлений подведем итоги. В действительности, все размышления сводятся к одной и той же основной аксиоме: наибольшее единство с Богом означает наибольшую самобытность человека. Именно потому, что (а не: хотя) Иисус осознавал себя полностью единым с Отцом, он имел одновременно абсолютно человеческое сознание[584], ставил человеческие вопросы, преуспевал в возрасте и премудрости (ср. Лк 2:52). Таким образом, его осознание единства с Отцом было не предметным знанием, а своего рода основной позицией и основным состоянием, которые конкретно осуществлялись во все более неожиданных ситуациях, когда Иисусу определенно открывалось, что есть воля Божья[585].

Та же самая основная структура проявляется в отношении между ипостасным единством и

человеческой свободой Иисуса[586]. Догматическая традиция видит в единстве Иисуса с Богом не только фактическую свободу от греха, но и его принципиальную безгрешность (ср. Ин 8:46; 14:30; 2 Кор 5:21; Евр 4:15; 7:26; 1 Петр 2:22; 1 Ин 3:5)[587]. Однако это не означает исключения или подавления свободной воли в Иисусе, но его решимость в отношении Бога и людей в противостоянии силам зла в мире. «Поэтому Он должен был во всем быть подобным братьям… Ибо, как Он пострадал, Сам быв искушен, то может помочь искушаемым… Ибо мы не имеем такого первосвященника, который не мог бы сострадать немощам нашим, но Искушенного во всем, подобно нам, кроме греха… Он… хотя и Сын, страданиями научился послушанию» (Евр 2:17 сл.; 4:15; 5:8).

Очевидно, что как онтологическое, так и психологическое проникновение в тайну вочеловечения Бога в Иисусе Христе наталкивается на непреодолимую границу мысли, языка и чувства. Однако эта граница означает не только то, что мысль вдруг обрывается и теряется в бесконечности. В вере эта граница, скорее, является как бы другой стороной, негативом чего–то в высшей степени позитивного; она есть не тьма, а ярчайший свет, от которого слепнут наши глаза. В отличие от тайны, обнаруживающейся на границе философского мышления, в богословии речь идет о тайне содержательно определенной, о тайне

непостижимой любви. К ее сущности принадлежит объединение различного при уважении к различному; действительно, любовь необъяснимым образом есть единство двух, которые остаются различными, но которые именно во взаимной свободе не могут существовать друг без друга[588].

Мучительные попытки онтологического подхода к тайне вочеловечения Бога в Иисусе Христе привели нас, наконец, к собственно богословскому аспекту интерпретации, к которому мы должны теперь обратиться. Мы уже высказали мысль, что учение об ипо–стасном единстве в конечном итоге есть онтологическое отображение библейского тезиса, что Бог проявился в Иисусе Христе как любовь (1 Ин 4:8–16). Так как это произошло в Иисусе Христе эсхатологически окончательно, Иисус и осуществленное в нем самовозвещение Бога в любви принадлежат к вечной сущности Бога. *Явленное в Иисусе Христе посредничество между Богом и человеком можно понимать только тринитарно–богословски*[589]*. Как истинный Бог и истинный человек в одном лице, Иисус Христос является исторической экзегезой (Ин 1:18;* ἐξηγήσατο) *Троицы, как и она в свою очередь представляет собой трансцендентально–богословскую предпосылку вочеловечения. Кроме того, осуществленное в Иисусе Христе посредничество между Богом и человеком богословски можно понять лишь как событие «во*

Святом Духе». Это приводит нас к пневматологически ориентированной христологии.

Хотя связь между Троицей и воплощением и была обнаружена схоластическим богословием, она все же была значительно ослаблена. Действительно, начиная с Тертуллиана, Августина и Петра Ломбардского, латинская традиция исходит не из откровения божественных лиц в истории спасения, а в большей степени из метафизической концепции божественной сущности как начале действия вовне[590]. Поэтому согласно ей акт вочеловечения (активное воплощение) объединяет все три божественных лица (см. *DS* 535; 801). Схоластическое богословие иногда выдвигает тезис, что само по себе пассивное воплощение также было бы возможно для всех божественных лиц. Тем самым, история спасения и богословская метафизика в ущерб обеим полностью отрываются друг от друга; в конечном итоге, история спасения лишается своей богословской реальности, а богословская метафизика становится бессмысленной и бесперспективной. По меньшей мере следовало бы сказать, что каждое из божественных лиц принимает участие в вочеловечении согласно своему ипостасному своеобразию. Поэтому конкретное рассмотрение истории спасения будет определять особенности божественных лиц на основании их откровения в вочеловечении.

Исходный пункт — осознание того, что в личности Иисуса Бог самовозвещается в любви. Однако он не только осуществляет то, что уже всегда было в Боге; он является также его непостижимым, новым историческим осуществлением. В этом смысле Христос — это также откровение свободы Бога в его любви. И эта свобода принадлежит к вечной сущности Бога. Это означает, что Отец и Сын в своей обоюдной любви неисчерпаемы. Этим преизбытком и преизобилием свободы в любви между Отцом и Сыном является — если следовать по меньшей мере греческому тринитарному богословию — Дух[591]. Эта «предельность» в Боге одновременно есть его самая внутренняя сущность, как следует говорить согласно традиции латинского тринитарного богословия[592]. В Духе выступает наружу самая внутренняя сущность Бога, его свобода в любви. В нем, как в свободе в любви, Бог одновременно обладает возможностью порождать внешнее, то есть творение и приобщать его к своей любви при сохранении его самобытности как творения. Таким образом, Дух есть как бы трансцендентально–богословская предпосылка свободного самовозвещения Бога в истории. В нем Бог может не только открывать в истории свою свободу в любви, но и осуществлять ее. Будучи связью между Отцом и Сыном, Дух является одновременно посредником Божьим в истории.

В силу своего одностороннего метафизического подхода к сущности Бога, схоластическое богословие едва ли может выявить пневматологический аспект воплощения. Вочеловечение, как дело Божьей любви, оно может только усвоить (применить к) Святому Духу. Поскольку Дух выражает благодатный характер боговоплощения, схоластическое богословие описывало его специальным языком, используя термин *gratia unionis, или,* говоря более образным языком богословия Отцов, «помазание»[593]. Обычно, однако, и то и другое оно в основном приписывало Логосу, который благодаря своему ипостасному объединению с человеческой природой субстанциально милует ее и пронизывает *(perichorese)* словно ароматом елея. Именно благодаря этой пронизанности, человечество Иисуса, не лишаясь своей самобытности, по выражению многих отцов, обожествляется. Согласно схоластическому богословию, это внутреннее единение Логоса с человечеством имеет *следствием* то, что человечество Иисуса также причастно полноте благодатных даров Духа, и даже полностью пронизано и исполнено Святым Духом (ср. Ис 61:1 сл.; Лк 4:21; Деян 10:38).

Оспорить этот традиционный взгляд непросто, но его можно избавить от односторонности. Во–первых, тезис об обожествлении человечества Иисуса верен только тогда, когда одновременно к нему добавляют, что наибольшая близость к Богу

означает наибольшее освобождение человека. Полностью исполняя человечество Иисуса, Дух дарует ему открытость, благодаря которой оно в свободе может стать полой и пустой формой для самовозвещения Бога. Во–вторых, освящение человечества Иисуса Духом и его дарами является поэтому не только случайным следствием освящения Логосом в силу ипостасного единства, но также и наоборот — его предпосылкой. Тем самым, Дух является как персонифицированной свободой любви в Боге, так и творческим началом, освящающим человека Иисуса таким образом, что благодаря его свободному послушанию и его жертвенности, он наделяет его способностью быть вочеловечившимся ответом на самовозвещение Бога.

По свидетельству Писания, как вочеловечение, так и вся история и судьба Иисуса совершаются «в Святом Духе». Писание видит действие Духа на всех этапах истории Иисуса: силою Духа Иисус был зачат Девой Марией (Лк 1:35; Мф 1:18–20); при крещении он был поставлен Духом на свое служение (Мк 1:10 пар.); во Святом Духе он предает себя на кресте Отцу как жертва (Евр 9:14); воздвигнутый силою Духа (Рим 1:4; 8:11), он сам становится «духом животворящим» (1 Кор 15:45). Дух является как бы посредником, в котором Бог милостиво действует в Иисусе Христе и через него, и в котором Иисус Христос в свободном послушании есть

персонифицированный ответ. Поскольку Иисус помазан Духом (ср. Ис 61:1; Лк 4:21; Деян 10:38), он есть Христос, то есть Помазанник. Более того, в Духе Иисус является Сыном Божьим. Лука формулирует эту ситуацию с необычайной точностью: поскольку Иисус неповторимым образом сотворен силою Духа, *«потому* (διό) и рождаемое Святое названо будет Сыном Божиим» (Лк 1:35). Поэтому зачатие от Святого Духа (рождение от Девы) и богосыновство Иисуса находятся в намного более тесной связи, чем обычно считается[594]. Правда, в абстрактном богословии возможностей *(Possibilientheologie)*, связанном с «бездуховным» богословским позитивизмом, можно сказать: Бог мог бы также действовать по–иному, он мог бы стать человеком путем естественного зачатия, но фактически он захотел вочеловечиться таким образом, и именно поэтому мы должны верить в факт рождения от Девы, хотя в сущности, это имеет лишь символический смысл, чтобы свидетельствовать об Иисусе как об установленном Богом новом начале и новом Адаме. В действительности, именно в Святом Духе Иисус является новым Адамом, через послушание которого мы все спасены (Рим 5:19), так же как он, будучи творением Духа, является Сыном Божьим.

В этом конкретном, относящемся к истории спасения рассмотрении Писания, разрешаются многие апории схоластического богословия, хотя при этом тайна вочеловечения не может быть

«объяснена». Как персонифицированная связь свободы в любви между Отцом и Сыном, Дух является посредником, через которого Отец в свободе и из чистой милости посылает Сына, и в котором он находит в Иисусе человеческого соучастника; в Духе и через него Сын послушно отвечает в исторической перспективе на послание Отца. Христология, которая не исходит только из понятого более или менее по-гегелевски самовозвещения Бога в Сыне, но — из свободы и благодатности этого самовозвещения во Святом Духе, может разрешить христологическую проблему посредничества, не превращая при этом вочеловечение в либо необходимый, либо обычный, воспринимаемый в позитивистском смысле факт. Свобода любви во Святом Духе имеет свою собственную правдоподобность, свою убедительную силу, свое сияние, свой свет и свою красоту, которыми она без принуждения внушает человеку доверие[595]. Конечно, подобное пневматологическое видение боговоплощения имеет последствия также для понимания Церкви и для ее практики. В этой перспективе ее задачей является не физическое укоренение в мире и его властных структурах, а его духовное пронизывание. Только «в Духе» она находит трудно определяемую середину, находящуюся «в мире, но не от мира» (Ин 17:11–14 сл.).

Сказанное нами уже позволяет перенести взгляд с личности Посредника на дело его

посредничества. Действительно, христология, определенная пневматологически, может лучше всего выявить уникальность Иисуса Христа и его универсальное значение. Пневматология окончательно еще раз подводит христологию к универсальному горизонту. В действительности, возникает двойное движение: Отец в любви открывается Сыну, эта любовь осознает свою свободу в Духе; благодаря этому она в Духе имеет возможность открываться вовне. Правда, теперь в Духе одновременно совершается обратное движение: творение, наполненное Духом, в свободе обретает конкретно–исторический образ, через который Сын предает себя Отцу. В доведенной до смерти жертве Дух, так сказать, становится свободным; он освобождается от своего обособленного исторического образа; поэтому смерть и воскресение возвещают одновременно пришествие Духа (ср. Ин 16:7; 20:22). Таким образом, Иисус Христос, который в своей личности в Духе является Посредником между Богом и человеком, в Духе становится универсальным Посредником спасения.

2. Дело Посредника

Личность и дело Иисуса Христа неразделимы. Иисус Христос полностью предается своей миссии, он с ней полностью един. Он — посланный и посвященный нам, Царство Божье в любви, любовь Бога, свидетельствующая о себе в личности. Поэтому, как в рассмотрении

божества, так и в рассмотрении человечества Иисуса мы уже особо подчеркнули их важность для спасения. При этом могли быть обнаружены различные аспекты единой реальности спасения: любовь, свобода, примирение и т. д. Более того, в заключение последнего раздела стало ясно, что и учение о единстве божества и человечества в одной личности представляет собой не только трудную сущностную проблему, но является условием решающего, подытоживающего все прежде сказанное, высказывания о концепции христианского спасения: спасение — это данное через Иисуса Христа соучастие в жизни Бога во Святом Духе.

Предыдущие размышления о пневматологическом понимании ипостасного единства вновь привели нас к основному христологическому тезису: Иисус есть Христос, то есть Мессия. Действительно, в Ветхом Завете Мессия ожидался как носитель Духа (см. Ис 11:2)[596]. Как Христос, Иисус является Помазанным Святым Духом. Но как Мессия, он есть не только частное лицо, но и «лицо официальное», то есть он претендует на общественные авторитет и признание. Помазание царей и первосвященников обозначает в Ветхом Завете наделение от Бога общественными властными полномочиями. Помазание Святым Духом делает Иисуса Царем и Первосвященником и подателем Духа всем, кто в него верует. «Из полноты Его мы все приняли: и благодать на благодать» (Ин 1:16;

ср. Еф 4:15 сл.; Кол 1:18 сл.). В Духе Христос является Господом и Главой Церкви, как своего Тела (Рим 12:4 сл.; 1 Кор 12:4–13), Главой нового человечества и Господом истории (Еф 1:22 сл.; Кол 1:18–20). На языке догматической традиции это означает, что Дух как *gratia unionis* есть не только его личная благодать, но и одновременно *gratia capitis,* то есть благодать, изливаемая Христом, Главой, на его Тело, Церковь — и передаваемая Церковью миру.

Исповедание «Иисус есть Христос» является синтезом, выражающим значение Иисуса для спасения. Во–первых, это исповедание говорит, что сама личность Иисуса есть спасение; таким образом, оно выражает неповторимость и незаменимость христианской вести о спасении. Во–вторых, оно содержит в себе универсальное и общественное притязание Иисуса и тем самым, исключает всякое обособление и всякую приватизацию понимания спасения. Наконец, в–третьих, исповедание говорит о том, каким образом Иисус становится спасением мира; Он — полнота Святого Духа, и в этой полноте мы принимаем участие в Духе. Таким образом, спасение есть участие в жизни Бога, открывшейся в Иисусе Христе через Святого Духа.

Этим тезисом мы отказываемся от схоластического различения личности и дела искупления, разграничения между христологией

и сотериологией. Речь об изолированном деле и действии Иисуса Христа ведет к овеществлению спасения, сводимого к отдельным благам спасения[597]. В соответствии с этим, традиционная сотериология производит впечатление, в котором отсутствует единство и царит беспорядок. Рядом друг с другом приводятся совершенно различные, плохо сводимые к одной системе, библейские и традиционные образы (выкуп, избавление, освобождение, искупление, замещение, сатисфакция, примирение, спасение, оправдание, исцеление, печать, прощение, возрождение, жизнь и др.) и теории искупления (прежде всего теория физического искупления отцов церкви и теория сатисфакции Ансельма); при этом они не сводятся к единой систематизированной концепции. Этой систематизированной серединой может быть только личность Посредника, «Который стал премудростью для нас от Бога, и праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1:30). Исходя только из этой середины могут быть богословски правильно интерпретированы названные блага спасения. Таким образом, сотериология должна раскрывать значение личности Иисуса Христа как условия и образа подлинного человеческого бытия — тем, что она эту личность толкует как вочеловечившуюся ради нас и существующую среди нас в Духе любовь Бога. Разумеется, этим тезисом мы отграничиваемся от либеральной

точки зрения, проводящей параллель между полнотою Духа в Иисусе и пребывающей в нас благодатью Святого Духа[598]. Иисус — не только прообраз исполненного Духом человека; он — начало нашего благодатного состояния, не только наш брат, но и Глава своей Церкви. Это первенство Христа (ср. Кол 1:18) может быть обосновано только в его богосыновстве. Там, где это богосыновство не признается, неизбежно должен встать вопрос: почему именно Иисус? Почему не Сократ, не Будда, не кумранский Учитель Праведности, не страдающий праведник Платона, не Че Гевара или кто–нибудь еще?

Единое служение Иисуса широко представлено уже в Писании под различными титулами в многообразнейших аспектах: Иисус является Пророком, Первосвященником, Пастырем, Царем, Господом. Древняя традиция — вплоть до Лютера — особо выделяла *munus duplex* (двойное служение), служение Священника и Царя; лишь у Кальвина развивается учение о тройном служении — Пророка (или Учителя), Священника и Пастыря. Благодаря католическому богословию просвещения, это учение стало через посредство М.Й. Шебена (правда, после подготовки Римского Катехизиса, *Catechismus Romanus)* и достоянием католической сотериологии, которая даже была узаконена II Ватиканским собором[599]. Однако, как и прежде, разграничение и соотношение трех служений во многом остается неясным. Учительное служение прежде всего несет в себе

черты священнического и пастырского служения. Кроме того, К. Барт[600] обратил внимание на проблему, состоящую в том, что пророческое служение предшествует обоим другим. В этом Барт видит искаженную расстановку отношений между откровением Иисуса Христа и его делом; вместо того чтобы исходить из *extra те* личности и дела Христа к *pro те,* — его развитию, для экзистенциального истолкования дела Христа предметом герменевтической интерпретации избирается — по типу христианского просвещения — бытие Христа для–нас. Поэтому Барт решительно ставит служение пророческое *(munus propheticum)* после служения священнического и царского *(munus sacerdotale et regale),* как их откровение и возвещение. В служении священства и царства речь идет о том, что Иисус — свет жизни и сама эта жизнь. Тем самым Барт верно учитывает возможные опасности учения о трех служениях. Однако нельзя слишком преувеличивать важность подобных, приобретших историческое значение, систематизации роли Иисуса в деле спасения. В сущности, речь идет о том, что значение личности и дела Иисуса следует раскрывать и объяснять в трех аспектах: он является для мира истиной и светом, путем к жизни, освобождением для служения под его господством, и все это — в одном Духе.

Для того чтобы положительно обосновать и содержательно развить тезис о том, что спасение

заключается в переданном через Иисуса Христа участии в жизни Бога во Святом Духе, необходимы три шага: этот тезис мы должны удостоверить прежде всего с помощью Библии и истории догматов, задав вопрос, что следует понимать под Духом; затем мы можем постараться раскрыть понятие *единого* спасающего дела Иисуса в Духе на основе трех служений Иисуса Христа — пророческого, священнического и царского. Наконец, в заключительном размышлении речь пойдет о том, чтобы показать, каким образом Дух объединяет неповторимое дело Иисуса с его универсальным значением, то есть почему Иисус в Духе есть итог, завершение, примирение и связь всей реальности.

В западной традиции слово «дух» означает обычно *Logos, nous, mens, intellectus, ratio,* то есть «разум, рассудок, мысль»[601]. Напротив, еврейское слово *mach* и греческое πνεύμα[602] в его первоначальном значении, а также латинские понятия *animus, anima, spintus* указывают на иной смысл, подразумевающий движение воздуха, ветер, бурю, дуновение, прежде всего — дыхание. Поэтому *Ruach/Рпеита* означают дыхание жизни, жизненную силу, жизненное начало. На переднем плане в значении этих слов стоит в первую очередь не логический аспект, а динамический, отражающий в изначальном смысле нечто восторженное. Это понятие выражает то, что в

конечном итоге человек принадлежит не самому себе, что он бессилен освободиться от самого себя, что он пребывает как бы вне себя. Однако здесь уже происходит разделение древнегреческой и библейской концепций. В Писании дух является не безлично–жизненной силой природы, не дионисийским опьянением, противоположным аполлонической ясности (Ф. Ницше). Согласно Библии, человек не принадлежит самому себе потому, что он принадлежит Богу и всем ему обязан. *Ruach,* в отличие от *nephesch* (душа), никогда не представляется тем началом, которым человек обладает и которое ему принадлежит. Лишь Бог имеет жизнь и есть жизнь. Дух — это жизненная сила Бога, его живое и животворящее присутствие в мире и в истории; Дух — это творящая историю Божья сила.

Дух Бога в принципе пребывает в действии всюду, где присутствует и возникает жизнь. Прежде всего он действует в творении. Согласно толкованию отцов, Дух проносится над потоками (Быт 1:2) и творит из хаоса Космос. «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс 33/32:6). «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов 33:4). «Если бы Он обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее и дыхание ее, — вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (Иов 34:14 сл.). Однако Дух Божий присутствует не только в природе, он также

действует в культуре, в земледелии, в архитектуре, в правосудии и в политике; всякая человеческая мудрость — дар Святого Духа. Он «охватывает» отдельных людей и делает их орудием Божьего плана. Дух является как бы той сферой, в которой находятся охваченные им люди. Поэтому Судьи, Моисей, Иисус Навин, Давид, пророки описаны скорее не как носители Духа, а как Духом носимые. Речь идет о том, что Дух пребывает в них и на них покоится, а также и о том, что они пребывают в Духе. От будущего Мессии прежде всего ожидается, что Дух Господень покоится на нем (ср. Ис 11:2). То же самое относится к Служителю Бога (42:1). Дух — это тот, кто доводит до завершения дело творения и истории. Как вода изливается на иссохшую землю, так и Дух будет изливаться на детей Израиля (Ис 44:3 сл.); Бог дарует им новое сердце и новый дух (ср. Иез 11:19; 18:31; 36:27). Наконец, в завершении «дня Господня» Бог изольет свой Дух на всякую плоть и соделает всех пророками (ср. Иоил 2:28 сл.; Деян 2:17). Таким образом, Дух — это суть эсхатологической надежды и эсхатологического спасения. Он есть сила нового бытия (П.Тиллих).

Это универсальное, творящее и возрождающее действие Духа развернуто выражено в Рим 8:18–30[603], где мы можем установить три этапа в ходе апостольской мысли. Сначала Павел говорит об ожидании, о воздыхании и исполненном жажды чаянии творения. Таким образом, творение

рассматривается здесь как исторический феномен в рамках апокалиптической картины мира. Оно находится в пути, стонет, пребывает в нетерпеливом ожидании и ищет проблеска надежды. Говоря точнее, оно направлено на человека, или вернее — на нового, преображенного человека, на свободу сынов Божьих. Мир и человек как бы связаны судьбоносно друг с другом. Целью и завершением мира является полное царство свободы. Поэтому на втором этапе размышления речь идет о том, что воздыхание творения простирается на тех, кто уже обладает духом сыновства, на христиан. Христианское человечество выступает здесь как представитель всего творения и как великое обетование всему миру. Но христиане не знают, о чем они должны просить; и они находятся в пути, действительно не зная, к чему все идет. Поэтому на третьем этапе размышлений Павел говорит о самом воздыхании Духа. Дух приходит на помощь нашей немощи; он — сила будущего, направляющая к добру; он направляет и движет к эсхатологической цели творение, пребывающее в муках и воздыханиях. Он есть уже наступившее будущее всего мира.

Едва ли какое–либо понятие и какая–либо реальность способны выразить универсальность Божьего дела так, как слово πνεύμα. Понятие и реальность πνεύμα буквально напрашиваются на то, чтобы охарактеризовать универсальный смысл принесенного Иисусом Христом спасения.

Согласно Новому Завету универсальная действенность Духа Божьего находит свою цель и свою меру в Иисусе Христе. Он отличается от других носителей Духа не только по степени, но и качественно; он не только охвачен Духом, но Духом рожден и сотворен: *conceptus de Spiritu Sancto ex Maria virgine* (ср. Мф 1:18–20; Лк 1:35). При крещении в Иордане Иисус был помазан Духом (Мк 1:10 пар.); таким образом, все его дело находится под знаком Духа (Лк 4:14–18; 5:17; 6:19; 10:21 и др.); Дух не только покоится на нем, но и ведет его (Мк 1:12). Прежде всего его чудотворения, как предвосхищение нового творения, имеют силу действующего в нем живого Духа (Мф 12:18–21, 28; Лк 5:17; 6:19). «В Духе» он предает себя на кресте Отцу (Евр 9:14); силою Духа он восстает из мертвых (Рим 1:4; 8:11; 1 Тим 3:16) и становится животворящим Духом (1 Кор 15:45). Способом экзистенции Господа (Κύριος) является Дух (πνεύμα); поэтому Павел может буквально идентифицировать Κύριος и πνεύμα (2 Кор3:17)[604].

Иисус Христос есть, с одной стороны, цель и кульминация нового творения и действенности Духа Божьего и, с другой стороны, он является также исходной точкой ниспослания Духа. Дух в известной степени окончательно достигает во Христе своей цели, нового творения. Его дальнейшая задача заключается в том, чтобы интегрировать всю оставшуюся реальность в реальность Иисуса Христа, чтобы реальность

Иисуса Христа сделать универсальной. Иисус Христос, зачатый от Духа, теперь дарует и посылает его как *своего Духа* (Лк 24:49; Деян 2:33; Ин 15:26; 16:7; 20:22). Дух — это теперь Дух Иисуса Христа (Рим 8:9; Фил 1:19) или Дух Сына (Гал 4:6). Его задача — напоминание о Христе (Ин 14:26; 16:13 сл.). Поэтому решающий критерий различения духов состоит в следующем: только тот Дух от Бога, который исповедует, что Иисус есть Господь. Правда, верно и обратное утверждение, что никто не может исповедовать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор 12:3). Таким образом, Дух является посредником и силой, в которой Иисус Христос нам доступен и для нас познаваем как новый Владыка мира. Дух — это действенное присутствие прославленного Господа в Церкви, в каждом верующем и в мире. Выражения «в Духе» и «во Христе» являются для Павла буквально взаимозаменяемыми понятиями. Однако это воспоминание об Иисусе Христе и реальное представление о нем через Духа не совершается юридическим способом. В действительности Дух является силой эсхатологического обновления. Поэтому его задача в том, чтобы вновь и вновь представлять Иисуса Христа в его новизне. Поэтому он также является Духом пророчества, задача которого состоит в том, чтобы возвещать грядущее (Ин 16:14); он — залог славы, которая откроется только в будущем (Рим 8:23; Еф 1:14).

Эти библейские взаимосоответствия[605] привели — между собором в Никее (325) и первым собором в Константинополе (381) — к точке зрения, что Дух может быть не только безличной силой или подчиненной Христу величиной. Если речь идет о божественности и единосущии Духа с Отцом и Сыном, Афанасий и Василий приводят аргументы, близкие вопросу об истинном божестве Иисуса: если Дух не является истинным Богом, единосущным Отцу и Сыну, тогда он не может сообразовать нас с Сыном и направить нас на путь единства с Отцом[606]. Поэтому в споре с пневматомахами, оспаривавшими (μάχεσθαι) истинное божество Духа и представлявшими его слугою (υπηρέτης), функцией Христа, Константинопольский собор определил: «Верую во Святого Духа, Господа (Κύριος) и жизнеподателя (ζωοποιός), который исходит от Отца. Вместе с Отцом и Сыном ему одновременно воздается поклонение и прославление (συνπροσκυνούμενος και συνδοξαζόμενος)» (см. *DS* 150; *NR* 250). Как и в христологическом развитии учения, в догматической разработке пневматологии решающими были мотивы сотериологии и доксологии, то есть литургической молитвенной практики. Речь шла о том, что в Духе мы имеем с Отцом такое сообразное единство, что через Христа в Духе мы можем восхвалять и прославлять Отца.

Исповедание Духа «Господом и жизнеподателем», выдвинутое первым

Константинопольским собором, не было столь точным, какими были соответствующие христологические формулы Никеи. И в позднем богословии Отцов вопрос о Духе остается открытым; на Востоке и на Западе сформировались разные теологумены. В то время как греки преимущественно говорили об исхождении Духа от Отца *через* Сына, на Западе со времен Августина речь шла об исхождении Духа от Отца *и* от Сына *(ßlioque).* Никто не был поражен различием этого словоупотребления. До разрыва по этому вопросу дошло лишь позднее, как в результате печального умножения разногласий, так и в силу растущего непонимания, которое было вызвано различием менталитета, стоявшего за разными формулировками. Сегодня известно, что по сути обе формулы не так далеко отстоят друг от друга[607].

Со времен Тертуллиана, Августина и — позднее — Петра Ломбардского исходным пунктом западного тринитарного учения были не отдельные лица Троицы и их действие в истории спасения, но являющаяся троичной в себе божественная сущность. Концепцией, соответствующей этому пониманию Троицы, является герменевтический круг: Отец рождает Сына, но Дух является свидетельством взаимной любви Отца и Сына *(filioque)*[608]. Таким образом, в Духе замыкается круг внутритроичной любви. Можно сказать, что Дух — это самое интимное и

сокровенное в Боге. Согласно этому представлению, три божественных лица едины во всяком действии вовне. Однако эта концепция привела к тому, что значение Троицы было смещено из истории спасения в метафизику. По выражению Й.Ратцингера, это привело «к обоюдному расколу богословской метафизики и богословия истории». «От этого в равной степени пострадало как учение о Церкви, так и учение о Святом Духе. Церковь начали понимать не духовно–харизматически, а исключительно в перспективе вочеловечения, слишком ориентированной на земное, и наконец, полностью интерпретировал ее в категориях власти светского мышления. Но тем самым не осталось места и для учения о Святом Духе; пока оно не начало влачить жалкого существования в чистой религиозности, оно было втянуто в общие тринитарные спекуляции, и тем самым не имело практически никакого значения для христианского сознания»[609].

По–иному обстоит дело с восточным тринитарным учением. Его исходным пунктом является не единая сущность Бога, а Отец. Только он есть ό θεός. Не только Сын, но и Дух исходит непосредственно от него, хотя исхождение Духа обусловлено Сыном. Дух является как бы бурно изливающейся, переливающейся любовью, которая открывается в Сыне; таким образом, он есть откровение сущности Сына, так же как и Сын есть

откровение сущности Отца. Любовь, явленная в откровении Сына, вновь изливает себя вовне в Духе, продолжая откровение Отца. Поэтому Отец действует через него и в творении, и в истории.

Обе концепции имеют свойственные им опасности[610]. Восточная концепция могла привести к независимости Духа от Сына, к той мистике, которая хотя и не относится враждебно к миру и его институтам, но часто все же достаточно индифферентна и по отношению к Церкви как к институту, и по отношению к миру. Если Римско–католической церкви угрожает опасность мирского преображения, мирского богословия славы *(theobgia gloriae),* то восточная церковь находится под угрозой небесного преображения, славы неба на земле. В этом смысле восточная церковь скорее понимает себя не как осуществление дела спасения, совершенного Христом на земле, а как осуществление небесной литургии. В итоге восточно–церковному тринитарному учению также грозит то, что оно понимается не в перспективе истории спасения, а сверхисторически. Напротив, западный «филиоквизм» может привести к одностороннему христоцентризму. В таком случае Церковь односторонне понимается с точки зрения воплощения как «Христос длящийся» *(Christus prolongatus),* как «Христос продолжающийся» *(le Christ repandu)* (Боссюэ), как «Христос воплощенный» (Й.А.Мёлер). Тогда ее целью

является укоренение в мире и пронизывание мира — вплоть до попытки овладения им. И поныне Восток обвиняет латинское *filioque* и выраженную в нем связь Духа с Сыном в одностороннем западном христоцентризме и выводимой из него предельно институционально развитой экклезиологии, — вплоть до претензии папы быть заместителем *(vicarius)* Христа[611].

Абстрактно–метафизический метод латинского тринитарного учения привел к тому, что самостоятельность и свобода Духа в истории спасения в значительной степени не признавались. Большинство богословов только приписывали (прилагали к) Святому Духу дело облагодатствования и его вселение; лишь немногие (Петавиус, Пассалья, Шебен, Шауф и др.)» затрачивая значительные усилия мысли, говорили о личном (неприложимом) вселении Духа[612]. Только если принимать во внимание относительную личную самостоятельность Духа в деле облагодатствования, может быть соблюдено то условие, что в своей связи со Христом и в осуществлении личности и дела Христа Дух не порабащает человека чуждому закону, а освобождает его, и что он не опекает его, снабжая его рецептами и путевыми маршрутами, а вводит его в пространство свободы[613]. Если принять всерьез этот харизматический элемент, нужно будет признать, что Дух есть персонофицированная свобода и излияние божественной любви, и что через него Бог

осуществляет в истории свои неисчерпаемые возможности. Поэтому его задача — не только осуществить реальное присутствие Иисуса Христа[614], но сделать это присутствие реальным в его исполненности Духом.

Постоянное присутствие и значение Иисуса Христа в истории теперь может быть конкретизировано с помощью традиционного учения о трех служениях в трех аспектах: через своего Духа Иисус Христос есть путь (Пастырь и Царь), истина (Пророк и Учитель) и жизнь (Священник) мира (ср. Ин 14:6). Конечно, подробное рассмотрение этих трех аспектов вышло бы за рамки христологии и привело бы к учению об откровении, к богословской антропологии (учению о благодати), к экклезиологии и к богословию мира и реальности мира; кроме того, это рассмотрение потребовало бы изложения богословия учительного, священнического и пастырского служения церкви. Разумеется, все это здесь проделано быть не может. Мы должны ограничиться лишь примерным наброском некоторых основополагающих перспектив, чтобы еще раз объяснить значение личности и дела Иисуса Христа для спасения.

1. Вопрос об истине — это изначальный вопрос, который задает себе человек, особенно если он философ. Поэтому свет относится к прасимволам человечества. Конечно, истина и свет не есть

некое дополнение к реальности и к жизни; они являются той средой, в которой реальность и жизнь могут быть только лишь человеческой реальностью и человечески исполненной жизнью. Только там, где существует свет и где вещи явлены в своей несокрытости (= α–λή́θεια), человек может ориентироваться и найти свое место в мире. Поэтому свет — символ спасения, как тьма — символ несчастья. Однако где же в мире среди многих блуждающих огней и фантасмагорий есть такой надежный свет?

Ветхий Завет называет самого Яхве светом (Пс 27/26:1; 2 Цар 22:29; Ис 60:19); его закон — это светильник ноге и путевой свет (Пс 119/ 118:105; ср. 19/18:9). Эту весть подхватывает Новый Завет. В Новом Завете (Деян 3:22; Ин 1:45; 6:14) Иисус Христос часто обозначается как эсхатологический Пророк, обещанный в Ветхом Завете (Втор 18:15). Он также известен как Учитель (Мк 1:22; 10:17; Мф 8:19; 23:10; Ин 13:13). Четвертое Евангелие называет его светом мира (Ин 1:9; 8:12; 12:46), истиной (14:6), а Послание к Евреям — окончательным откровением Бога (Евр 1:1 сл.). Он противится лжи и тьме, этим последствиям греха (Рим 1:18 сл.; Ин 1:5; 3:19; 8:44; 1 Ин 3:8). Также и Дух Христов называется Духом истины (Ин 14:17; 15:26; 16:13), Духом веры (2 Кор 4:13), премудрости и откровения; он просвещает очи нашего сердца, чтобы мы познали наше призвание и наше наследие (Еф 1:17 сл.).

Было бы заманчиво изложить долгую и богатую историю символики света в христианской литургии и ее применение к Иисусу Христу, который в пасхальную ночь прославляется как свет, а на Рождество и Богоявление — как непобедимое светило *(solinvictus)*[615]. Еще плодотворнее с богословской точки зрения было бы учесть метафизику света, которая восходит к Платону и неоплатонизму и была внесена в христианскую традицию Августином, а затем достигла своей высшей точки во францисканском богословии XIII века (у Гроссетеста, Роджера Бэкона, Вителло и Бонавентуры), и нашла свое грандиозное поэтическое воплощение у Данте. Можно было бы также сказать о значение света как в современной натурфилософии, так и в современных естественных науках. Наконец, необходимо было бы изучить историю интерпретации истины. Однако эта попытка была бы практически идентична общему изложению истории западной культуры и мысли, и уже поэтому здесь неуместна. И все же, только в этой общей перспективе может быть ясно, что означает: Иисус Христос есть Свет, Истина, Пророк и Учитель. В нем окончательно открылась истина о Боге, человеке и мире; его Дух, Свет сердец *(Lumen cordium* — секвенция Пятидесятницы «Veni, Sancte Spiritus», «Приди, Дух Святой») для всех верующих. Через него нам окончательно открылся смысл бытия.

Эсхатологическая окончательность пришествия истины включает в себя два аспекта: во–первых, историческую непревзойденность откровения во Христе, и, во–вторых, пребывание истины Христовой в мире благодаря Духу, задачей которого является напоминание о слове и деле Христа и реальное сохранение их в воспоминании (ср. Ин 14:26; 16:13 сл.). Но одновременно задачей Духа является возвещение Грядущего. Таким образом, истина Иисуса Христа не может быть осуществлена как что–то застывшее, путем простого повторения или логико–систематического раскрытия, а лишь живым и пророческим образом. К существу пророка[616] принадлежит то, что он не занимает самодовлеющей позиции по ту сторону истории, а принадлежит своим словом самой истории; он поражен двусмысленностью и расколотостью конкретной ситуации. Но его весть взрывает ее, поскольку она хранит воспоминание веры и распахивает горизонт обетования. Она открывает возможности, бывшие прежде сокрытыми или забытыми, и таким образом призывает к принятию решения и к обращению. При этом в историческом споре мнений должен проясниться конкретный исторический смысл и конкретное историческое осуществление вести пророка. Следовательно, Иисус Христос есть окончательная истина — тем, что в исторических ситуациях он вновь и вновь проявляется и сохраняется как истина. Таким образом,

абсолютность истины, которая есть сам Христос, — абсолютность верности Бога, которая вновь постоянно проявляется на историческом пути церкви[617].

2. Жизнь, как и свет, также является прасловом. «Едва ли существует столь же многозначное понятие, которое когда–либо занимало философскую мысль, как жизнь. Едва ли какое–нибудь еще понятие настолько не поддается попытке регламентировать в определении его употребление, так что даже утрачивает свой смысл»[618]. Ибо жизнь, как свет, не является объектом наряду с другими объектами, но — «тем, что характеризует всякое живое существо как таковое»[619]. Жизненность — это событие, движение как таковое, самоосуществление; поэтому оно не доступно объективному наблюдению. «Опыт жизни означает опыт объективного, отделиться от которого сам субъект не в состоянии… Таким образом, одно из основных философских определений понятия жизни состоит в присущей ему идентификации мысли с другим, немыслящим. Следовательно, понятие жизни противостоит дихотомии мысль—материя»[620]. Поэтому жизнь есть нечто большее, чем что–то чисто биологическое; жизнь включает в себя человека и его вопрос о жизни, о жизни подлинной, совершенной и истинной. Жизнь жаждет света жизни, и этот свет есть существенный момент в самой жизни. Но поскольку жизнь постоянно находится под

угрозой распада и смерти, вопрос о подлинной жизни включает в себя вопрос о постоянной, вечной жизни.

На первоначальный религиозный вопрос о жизни в Ветхом Завете дается ответ в исповедании, что только Бог является источником и Господом жизни (ср. 1 Цар 2:6; Иов 12:9 сл.; Втор 32:39; Пс 104/ 103:29 и др.). Его жизнь была явлена в Иисусе Христе (Ин 1:4; 5:26; 11:25; 14:6; 1 Ин 1:1; 5:11); он послан для того, чтобы принести жизнь миру (Ин 3:15 сл.; 10:10). Верующий в него уже сейчас имеет жизнь (Ин 5:24; 1 Ин 3:14); также верно и то, что любящий своих братьев переходит от жизни к смерти (1 Ин 3:14; ср. 4:7, 12, 16). Явленная в Иисусе Христе жизнь окончательно обнаруживается в жертве Иисуса на кресте и в его воскресении из мертвых (Рим 6:10; 14:9; 2 Кор 13:4 и др.). Тем самым смерть окончательно побеждена (Рим 5:10); жизнь открыта для того, кто верует (Рим 1:17; 6:8 сл.; Гал 3:11; Евр 10:38 и др.). Эта жизнь дарована нам в Духе. Действительно, он есть творящая жизненная мощь Бога, силою которого Христос был воздвигнут из мертвых. Поэтому жизнь Воскресшего живет в верующих через данного им в крещении Духа (Рим 8:2,10; Гал 6:8). Он — начаток (Рим 8:23) и залог (2 Кор 1:22; 5:5; Еф 1:14) вечной жизни.

Через жертвование своей жизнью, через свое самопожертвование, Иисус одновременно

является жертвоприношением и приносящим жертву священником. Это уже находит свое выражение в намеке на кровь завета, содержащемся в приводимой Марком и Матфеем редакции повествования о Тайной вечере (Мк 14:24; Мф 26:28). Поэтому Трапеза Господня противопоставляется в 1 Кор 10:14–22 языческим жертвам. У Иоанна последняя трапеза Иисуса интерпретируется как трапеза Пасхи (19:1–36); Павел называет Иисуса пасхальным Агнцем (1 Кор 5:7; ср. 1 Петр 1:2, 19). Он — Агнец, берущий на себя грехи мира (Ин 1:29, 36; ср. Откр 5:6,12; 13:8). Наконец, в Еф 5:2 говорится: «(Он) предал Себя за нас, как приношение и жертву Богу, в запах благоухания». Подлинное богословие крестной жертвы и первосвященства развито только в Послании к Евреям (3:1; 4:14 сл.; 5:1 сл.; 7:11 сл. и др.), где, правда, речь идет также о том, что Иисус в высшей степени исполнил остальные жертвы, и поэтому «упразднил» их[621]. Действительно, Послание к Евреям вкладывает в уста Христа, вступающего в мир, слова Пс 40/39:7–9: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовил Мне; всесожжения и жертвы за грех не были Тебе благоугодны. Тогда Я сказал: вот, Я пришел — в книжном списке написано о Мне — чтобы исполнить, Боже, волю Твою» (Евр 10:5–7).

В нашем современном мире, в котором не существует больше подобия языческих жертв, и в котором понятия «жертвовать» и «приносить

жертву» употребляются только в переносном смысле, очень трудно понять слова о жертвах, о приносящих жертвы священниках, и их внутреннюю взаимосвязь с вопросом о смысле жизни. Итак, в чем же смысл жертвы? Не только в ритуальном исполнении! Принесение жертвы есть только программное выражение самопожертвования Богу в целях достижения единства с ним. Таким образом, внешнее жертвоприношение является символом внутреннего жертвенного состояния, означающего, что жертвующий переступает границу греха для того чтобы признать Бога истинной жизнью, примириться с ним и вступить с ним в общение. Итак, жертва есть реальный символ хвалы Богу, признания его, благодарения ему и обращенного к нему прошения[622]. Поэтому Гегель справедливо определил жертву как практику религии и веры[623]. Такое богопочитание есть не только частное, но и общественное дело. Поэтому существовала необходимость в официально назначенном и уполномоченном священнике, который приносил бы жертву от имени народа. В этой перспективе становится понятным, что означает жертвенная смерть и первосвященническое служение Иисуса. Этим выражено то, что он полностью открыл жизнь для всех и утвердил примирение с Богом. Поскольку он как личность был Посредником между Богом и человеком, он был также в состоянии совершить дело

заступничества. Поэтому его жертва на кресте и его воскресение являются высшим исполнением и окончательным осуществлением его единства с Богом. Таким образом, в Иисусе Христе, являющемся одновременно Священником и Жертвоприношением, сегодня еще раз выражен как нечто единое — правда, не всегда для нас понятным образом, — смысл жизни.

Эсхатологический поворот, происшедший с приходом Иисуса Христа, и ставшая возможной благодаря ему эсхатологическая экзистенция, являются, таким образом, конкретной реальностью в Святом Духе, который обитает в крещеном человеке, словно в храме (1 Кор 3:16; ср. 6:19; Рим 5:5; 8:11). Павел может даже определять христианина как того, кто исполнен и охвачен Святым Духом. «Ибо Духом Божиим водимые, все — сыны Божий» (Рим 8:14). Что означает эта охваченность Духом, Павел объясняет в сравнении с жизнью, определяемой «плотью» (σαρξ) (Рим 8:5 сл.; Гал 5:16 сл.). В то время как Дух есть жизненная сила, которой человек не обладает, «плоть» является сферой жизни человека, считающего, что он может собственными силами и властью овладеть своей жизнью. «Плоть» — это замкнутая в себе и судорожная форма экзистенции искаженного человека *(homo incurvatus)*. Такая плотскость выражается не только в «чувственности» (Павел говорит о беспутстве, необузданности, разврате, пьянстве и обжорстве), но и в эгоистической воле

к власти (вражде, спорах, ревности, гневе, корысти, ссорах, разделениях, зависти и недоброжелательстве) и, наконец, в закрытости от Бога (идолослужении, волшебстве), которая ведет к состоянию страха и ввергает человека в состояние ничтожества и обрекает на смерть. Напротив, плод Духа — это любовь, радость, мир, долготерпение, благость, доброта, верность, кротость и обладание собой (Гал 5:19–23; ср.: Рим 14:17). Кратко можно также сказать: Дух дарует человеку открытость к Богу и к ближнему. Он дает возможность человеку быть искренним и доверчивым перед Богом и говорить ему «Авва, Отче» (Рим 8:15, 26; Гал 4:6); «ходить в Духе» означает также «служить друг другу в любви» (Гал 5:13–15). Поэтому, согласно 1 Кор 13, любовь есть самый высший из даров Духа. «Если я... любви не имею, — я ничто» (13:2). Так в Духе осуществляется открывшаяся с приходом Христа новая возможность человеческого бытия: жертва Богу и здесь–бытие для других.

3. Уже при рассмотрении священнического служения стало ясно, что жизнь и спасение затрагивают не только личную сферу, но имеют также общественное, а потому и политическое измерение. Этот тезис вытекает из свободной солидарной сплоченности отдельного человека со всеми другими. Поэтому свобода, жизнь и спасение являются предпосылкой устроения общественной свободы, мира и справедливости. В этом смысле «царство», «город», «государство» с

давних пор являются не только политическими понятиями, но и религиозными символами. Царь[624] считается представителем Бога, даже самим Богом или сыном Божьим; он представляет сакральный космический и политический порядок, в рамках которого только и возможно спасение. Возник идеальный образ царя–благодетеля (ευεργέτης), который, будучи равен Богу, управляет людьми и пасет их подобно пастуху, пасущему своих овец. Пастырский и царский мотивы на древнем Востоке были тесно взаимосвязаны. За обоими скрывался вопрос о благом устройстве, сохраняющем от бедствий хаоса, вопрос об образе действий и ориентации в жизни, вопрос о безопасности, покое и мире.

На вопрос о политическом аспекте спасения Ветхий Завет отвечает исключительным образом: Яхве — Царь (Исх 15:18; Пс 145/ 144:11 сл.; 146/145:10 и др.), Яхве — Пастырь Израилев (Пс 23/22; Быт 48:15; 49:24 и др.). Поэтому введение земного царства в эпоху Ветхого Завета стало возможно только путем преодоления величайшего сопротивления (1 Цар 8); уже вскоре земное царство становится воплощением обетования о грядущем мессианском Царе (2 Цар 7). Иисус сдержанно относился к этим мессианским ожиданиям; крест полностью разрушил их и по–иному разъяснил сущность его господства: это — служение другим. Он осознает себя Пастырем, посланным искать заблудших (Лк 15:4–7; Мф 18:12–14); его ожидает народ,

который рассеян и у которого нет пастыря (Мк 6:34; Мф 9:36). Поэтому он хочет собрать рассеянных овец Израиля (Мф 10:6; 15:24). Как Пастырь он смотрит на свою смерть (Мк 14:27 сл.) и эсхатологический суд (Мф 25:32). В сущности, с этих же позиций Иисус обращается и к своим последователям; он предшествует им на пути. Поэтому образ Пастыря справедливо принадлежит к христологическим высказываниям ранней церкви (1 Петр 2:25; 5:4; Евр 13:20; Откр 7:17; 14:4). Подробнее и полнее всего говорится об Иисусе как добром, то есть подлинном Пастыре в четвертом Евангелии; он предает свою жизнь за своих овец, он знает своих, поэтому у него они должны чувствовать себя в безопасности (10:11–16). «Всякое пастырство в мире является только отображением этого подлинного и истинного пастырства и указанием на него»[625]. Иисус является Ведущим (зачинателем, слав, «начальником», греч. αρχηγός) жизни, спасения и веры (Деян 3:15; 5:31; Евр 2:10; 12:2). Высказывание о Пастыре в Новом Завете включает в себя царское величие. Поэтому послепасхальная община называла Иисуса не только Христом и Господом (Κύριος), но и Царем (Βασιλεύς). Он — Мессия креста и он также Царь на кресте (Мк 15:2, 9,12,18, 26). Эта христианская интерпретация *(interpretatio christiana)* царского Господства яснее всего проявляется в сцене с Пилатом, в которой

поругаемому ревущей толпой, истекающему кровью и увенчанному терновым венцом Иисусу Пилат задает вопрос: «Ты — Царь Иудейский?». В ответ на это Иисус дает двойственное определение своего Царства: оно «не от мира сего» и является свидетельством об истине (Ин 18:33–37). Его Царство исполняется в проповеди его вести и в совершении таинств, в вере и в преданности его учеников (Мф 28:19). Только в этом смысле он есть «Царь царствующих и Господь господствующих» (1 Тим 6:15; Откр 19:6). Наконец, господство Христа подчинено в служении господству Бога. Как мы, христиане, принадлежим Христу как нашему Богу, так и Христос принадлежит своему Отцу — Богу (1 Кор 3:23). Но в конце Христос передаст свое Царство Отцу; тогда Бог будет «все во всем» (1 Кор 15:28). Таким образом, и для царского господства Христа характерно два мотива, выражающих полноту его бытия и полноту его дела: жертва Богу и служение людям.

Высказывание о передаче Иисусом своего Царства Отцу в конце, явилось поводом для многих спекуляций. Это высказывание часто связывали с Откр 20:1–10, где говорится о тысячелетнем царстве на земле, предшествующем окончательному наступлению Царства Божьего и всеобщему воскресению мертвых. Еще в начале церковной истории Маркелл Анкирский сделал из этого вывод, что в конце времен Христос оставит свою

человеческую природу и вновь обретет полноту Бога. Критикуя его, I Константинопольский собор (381) добавил слова к символу веры: «Царству Его не будет конца» *(DS* 150; *NR* 250). Тем самым был запечатлен эсхатологически–окончательный характер личности и дела Иисуса Христа и его вечное Господство (Лк 1:33). Царство Божье не означает прекращения Царства Христова, но его завершение. Период между пришествием Христа и наступлением Царства Божьего в его завершенности был изображен хилиазмом (греч. χίλιοι — тысяча)[626] в несколько фантастических тонах. Самыми влиятельными в истории были рассуждения на эту тему аббата Иоахима Фиоре († ок. 1201), который предсказывал грядущее вскоре время Святого Духа, того духовного истолкования Евангелия, которое должно будет придти на смену времени Сына, видимой иерархической церкви. Современные философии и исторические утопии многократно подхватывали эту концепцию прогресса, интерпретируя ее секулярно; это особенно относится к марксистскому ожиданию резкого перехода от царства необходимости к царству свободы. Немецкий национал–социализм злостно извратил мечту о третьем тысячелетнем Царстве. В сущности, эсхатологический характер личности и дела Христа всегда отрицается, когда христианство вписывается в схему секулярного прогресса. Дух — это Дух Христов; и если он вновь и вновь открывает будущее, он не проходит

мимо Христа, а все глубже погружается в его тайну. Таким образом, переход от буквы к духу должен осуществляться вновь и вновь, и напряжение между ними будет всегда оставаться в истории.

Размышления о царском служении Христа ставят нас перед животрепещущим вопросом: как соотносится Господство Христа с политическим господством в мире?

В каком отношении оно находится с церковью? Если слова о Господстве Христа не должны остаться пустой и голой риторикой или стать поводом для всевозможных мечтаний и идеологических кривотолков, то тогда нам следует спросить, где и как Господство Христа конкретно осуществляется.

В ответе на этот вопрос церковной истории известны две тенденции. Существует тенденция отождествлять Царство Божье и господство Христа с церковью или с определенными политическими системами или движениями. Уже придворный богослов императора Константина, Евсевий Кесарийский, хотел найти в христианской империи Константина исполнение мессианской эры спасения, наступившей с приходом Христа: «Один Бог, один Логос, один Император, одно Царство». В противоположность этому, догматические определения Никеи и развитие тринитарного учения церкви должны

были представляться переворотом не только в мире метафизики, но одновременно и в политическом порядке; они окончательно доказали беспочвенность подобного политического богословия[627]. Недаром Афанасий, поборник христологического догмата, стал вместе с Амвросием и Иларием одновременно и поборником независимости церкви от императора. Таким образом, христология обосновала политическое богословие нового типа: различение религии и политики стало важнейшим фундаментом западной идеи свободы и толерантности. Поэтому средневековые столкновения между папством и императорской властью по поводу свободы церкви *(libertas ecclesiae)* по праву должны рассматриваться также в аспекте истории западной идеи свободы. Правда, самой церкви потребовалось достаточно много времени — вплоть до II Ватиканского собора — для того, чтобы ясно осознать эти выводы и принципиально преодолеть всякий интегризм[628], который стремился осуществить прямую власть *(potestas directa)* церкви в мирских делах; несмотря на это, церкви все еще с трудом удается согласовать эту позицию с практикой. Однако такую христологически обоснованную точку зрения она должна сегодня вновь защищать от тех левых интегристских тенденций, которые, развивая идеи либерального протестантского богословия культуры, стремятся превратить

церковь в непосредственный авангард политических движений освобождения.

Интегристской тенденции противостоит дуалистическая концепция отношений между Господством Христа и церковью или мирскими властями. Уже в дуализме Маркиона, разделявшем творение и искупление, совершается радикальное отождествление Царства с Богом или с Христом: «В Евангелии Царством Божьим является сам Христос» *(In evangelio est Dei regnum Christus ipse)*[629]. Среди прочего, спиритуализация совершается в мистике и во многих проявлениях лютеровского учения о двух Царствах. Уже Ириней противопоставил гностическому дуализму богословие истории спасения, позволяющее сохранять как христологическое единство, так и эсхатологическое напряжение. Важнейший и исторически наиболее влиятельный — хотя и часто неверно интерпретировавшийся — синтез был выработан Августином в его трактате «О граде Божьем»: град Божий *(civitas Dei)* и град *земной (civitas terrena),* с самого начала истории находящиеся в конфликте, для него не просто отождествлялись с церковью и государством. Скорее, разделение проходит внутри самих церкви и государства; оба града смешаны друг с другом[630]. *Fecerunt itaque civitates duas amoves duo:* любовь к себе и любовь к Богу[631], жизнь по плоти и жизнь в Духе. Поэтому церковь — это только начало Царства Божьего. Верно

утверждение, что многие, находящиеся внутри, оказываются вовне; и наоборот, многие, находящиеся вовне, оказываются внутри. Церковь есть только действенный и завершенный сакраментальный знак, но не сама реальность Царства Божьего.

Сотериологическо–сакраментальная концепция была обновлена благодаря II Ватиканскому собору: «Церковь составляет во Христе своего рода таинство, то есть знамение и орудие в целях глубочайшего единения с Богом и единства всего человечества»[632]. Основополагающим для этого определения является понятие сакраментального знака; он позволяет отмежеваться от неоромантической идеи церкви как продолжения воплощения, и тем не менее способствует пониманию церкви по *аналогии* с ипостасным единством, то есть как «единой и целостной реальности, сочетающей в себе человеческий и божественный элементы»[633]. Тем самым могут быть признаны как спасительное значение видимой церкви, так и ее слабости и грехи, а также многообразные христианские элементы вне церкви. Может быть показано, что господство Христа осуществляется в церкви и через видимую церковь, но что оно шире и всеохватнее церкви; как в церкви, так и в мире оно одновременно видимо и сокрыто в знаках. Поэтому церковь может выполнить свою задачу только в связи со «знамением времени», которое она, с одной стороны, может интерпретировать, исходя из

веры, а с другой, с помощью которого она может также глубже постигать смысл веры.

В этой концепции собора часто подвергается критике односторонний христоцентризм и пренебрежение пневматологическим измерением. Говорится, что, согласно текстам собора, Дух является только функцией Христа; что он служит только для того, чтобы сделать слово и дело Христа универсально действенным и субъективно усвояемым. Поэтому церковь односторонне понимается как Христово учреждение, и институциональный аспект находится в центре внимания, в то время как харизматический и пророческий аспекты не могут быть полностью осуществлены. Тем временем, И. Конгар показал, что этот упрек в односторонности не соответствует действительности[634]. Однако ясно, что здесь остались еще нерешенные вопросы. Если то, о чем мы говорили прежде, верно, то следует сказать: подразумеваемое конкретно под Царством Божьим, может проявиться в итоге только в пророческих знаках.

Практической интерпретацией воли Христа в соответствующую эпоху являются святые.

Три аспекта единой деятельности Иисуса Христа в Духе в заключение ставят нас перед той же проблемой посредничества. С одной стороны, речь шла об универсальной действенности Духа

во всем творении, в природе и в истории; таким образом, пневматология была помощницей в выражении универсальности спасения, наступившего с приходом Иисуса Христа. С другой стороны, мы должны строго настаивать на неповторимости Иисуса Христа и определять Дух как Дух Иисуса Христа. Поэтому возникает двойной вопрос: 1. Как относится Дух Иисуса Христа к человеческому духу, действующему в истории религии и культуры? 2. Как относятся друг к другу Дух Иисуса Христа и Дух, действующий в церкви и в отдельных верующих? Итак, каким образом Иисус Христос является Главой всех людей и Главой церкви?

1. Библейские высказывания об универсальной действенности Духа Божьего во всей истории человечества усваивают антропологические высказывания о самотрансценденции и самопреодолении человека, о его тоске по совершенно иному, его надежде на новое начало, его вопросе о спасении и искуплении. Человеческая экзистенция испытывается как экзистенция, как экстаз и исход. Это «выхождение–из–себя» основано на свободе человеческой личности; однако оно возможно только через соучастие в абсолютной творческой силе и власти всего живого[635]. Только там, где человек открывается Духу Божьему, приходящему на помощь нашей немощи, он может обрести смысл и исполнение своего «здесь–бытия». Человеческое «здесь–бытие»

удается только там, где человек позволяет Духу Божьему вести себя в свободе, то есть в вере, надежде и любви, и где существует диалог Духа Божьего и духа человеческого. Итак, повсюду, где люди рискуют своим бытием, где они осознают обязанность искать истину и с полной серьезностью несут ответственность, там действует Дух Божий. Там, где в религиях и культурах человечества это происходит, там человеку через них даруется Божье спасение.

Конечно, в истории существует и другой феномен, когда люди цепляются за свою жизнь, когда они замыкаются в себе и бегут от Духа и тем самым сбиваются с пути. Это может происходить двойственным образом. Человек может «мещански» устраиваться в бренности и в своих повседневных радостях, он может закрывать глаза на большие вопросы своего «здесь–бытия» и довольствоваться тем, каким образом он существует. Это бегство Ницше представил в образе последнего человека: «Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека, и тетива лука его разучится дрожать! (…) Смотрите! Я показываю вам *последнего человека.* "Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?" — так вопрошает последний человек и моргает»[636]. Но человек может — подобно Прометею — также хвастаться тем, что он сам без Бога справится со своей жизнью и сам осуществит живущие в нем

надежды. Это также описал Ницше в образе сверхчеловека, который хочет смерти Бога, для того чтобы самому стать богом[637]. Этот двойной отказ принять смысл и полноту «здесь–бытия» определяет всю историю. Поэтому Дух Божий проявляется в истории человечества только в искаженном, ложном и неясном виде. История религий и культур глубоко амбивалентна.

Согласно христианскому убеждению, в истории есть только один «случай», когда Дух неповторимым образом был воспринят полностью, неискаженно и неложно. Это произошло в Иисусе Христе. В силе Духа он полностью был полой и пустой формой для самовозвещения Бога через Логос. Он является этой формой таким непостижимым и уникальным образом, что он воплощает в своей личности любовь Бога, смысл всей реальности. Поэтому универсальная историческая действенность Духа, превосходя все, достигла своей цели. Поэтому на всю историю изливается свет Иисуса Христа; Иисус Христос является для христиан мерой и критерием различения духов. Только через него и в нем возможно приобщиться к полноте Духа. Разумеется, верно и обратное: вся полнота и все Царство Христово только тогда достигли в христианстве своего конкретного осуществления, когда исполненные Духа ценности народов были приняты в церкви и в ней «завершены». Миссия и обращение в христианство всегда сочетают в себе два момента: кризис и исполнение.

Таким образом, христология в пневматологической перспективе лучше всего позволяет согласовать уникальность и универсальность Иисуса Христа. Она может показать, как действующий во Христе в своей полноте Дух действует повсюду на различных ступенях истории человечества; она может показать, в каком смысле Иисус Христос есть цель и глава всех людей[638]. Церковь как Тело Христово больше и шире институциональных границ земной церкви; она существует с основания мира; к ней принадлежат все, кто в вере, надежде и любви ведомы Духом Христовым.

2. Уникальность и неповторимость Иисуса Христа остается не только внутренней и сокровенной; скорее, существует потребность их публичного проявления и выражения среди людей. В силу причастности людей к истории и их солидарности, спасение, а значит и Дух Христа, должны быть опосредованны исторически и общественно. Отчасти это происходит через религии человечества. Однако ясность и полнота Духа проявляется лишь там, где находит выражение свидетельство об Иисусе Христе как о Господе, где вера позволяет охватить себя его Духом, и где она подчиняет себя ему как основе и мере, источнику и цели. Там, где это происходит посредством возвещения и таинств как знаков веры, там — Церковь. Она — Тело Христово, поскольку Дух Христов живет в ней в общественной форме. При этом действие

Духа в Церкви проявляется как в общении с Иисусом Христом, так и в подчинении ему как Главе Церкви.

Таким образом, Дух во всяком смысле является связью в свободе любви, связью единства и различия. Это еще раз становится ясным на примере отношения Церкви и мира. Они не могут быть ни дуалистически противопоставлены друг другу, ни монистически растворены друг в друге. Действительно, Дух Христов действует повсюду, где люди стремятся преодолеть свою жизнь в поисках последнего смысла своего «здесь–бытия», и где они, пребывая в надежде быть окончательно и абсолютно принятыми, пытаются принять самих себя и своих ближних. Однако все эти сокровенные пути ко Христу достигают своей последней ясности и исполнения только через выраженную встречу с ним. Поэтому Церковь не должна понимать себя как закрытая система. Она должна принимать участие в духовном обмене и в духовной встрече с миром. При этом она должна, с одной стороны, быть внимательной к чуждому ей пророчеству мира, а с другой, — все же свидетельствовать, что только в Иисусе Христе надежды человечества были исполнены неповторимо и с избытком, и что он есть великое «Да» всех обетовании (ср. 2 Кор 1:20).

Список Сокращений

DS H. Denzinger — A.Schonmetzer *Enchindion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum.* Freiburg, 1965 (33–е изд.).

HThG *Handbuch theologischer Grundbegriffe.* Hrsg. von H. Fries. Miinchen, 1962–1963,1–IV 1970.

LThK *Lexikon for Theologie und Kirche.* Hrsg. von J. Hofer und K.Rahner. Freiburg, 1957–1965 (2–е изд.).

MySal *Mysterium Salutis. Grundrifi heihgeschichtlicher Dogmatik.* Hrsg. von J.Feiner und M.Lohrer, I–V. Einsiedeln—Zurich—Koln, 1965–1976.

NR J. Neuner — H. Roos *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkundigung* Hrsg. von K. Rahner und K. — H.Weger. Regensburg, 1971 (8–е изд.).

RAC *Reallexikon forAntike und Christentum.* Hrsg. von Th. Klauser, I–XII. Stuttgart, 1950–1990.

RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handvjortetbuch for Theologie und Religionswissenschaft.* Hrsg. von K.Galling, I–VI. Tubingen, 1957–1962 (3–е изд.).

SM *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon for die Praxis.* Freiburg—Basel—Wien, 1965.

ThW *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament.*

Hrsg. von G.Kittel, fortgesetzt von G.Friedrich, 1–X. Stuttgart, 1933–1979.

Остальные сокращения соответствуют указателям в *LthK* I, 16–48 и *SM* I, X–XXXI.

Именной Указатель

На русском языке

На иностранных языках

Zahn Th. *272*

---

notes

Примечания

1

Попытку представить развитую в книге христологическую концепцию в развернутом богословском контексте предпринял Х. Видал Таленс: J. Vidal Talens *El Mediador y la Mediacion. La Cnstologia de Walter Kasper en su Genesis y Estruktura.* Valencia, 1988.

2

См. «Пастырская конституция "Радость и надежда". О Церкви в современном мире», в *II Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации.* Брюссель, 1992, с. 329. — *Прим. ред.*

3

Разумеется, здесь не может быть рассмотрено большинство специальных исследований по христологии. Однако достойны упоминания две

работы, взявшие за основу монографического исследования главную мысль второго члена нашего Символа веры, а именно исповедание предсуществования Иисуса Христа и его воскресения: H. Kessler *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesus Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht.* Dusseldorf, 1985; K. — J. Kuschel *Geboren voraller Zeit? Der Streit urn Christi Ursprung.* Miinchen, 1990.

4

Из важнейших фундаментальных исследований, которые, несмотря на их важность, не могут быть специально рассмотрены в рамках данного краткого обзора, следует особенно упомянуть: O. Gonzalez de, Cardenal *Jesus de Nazaret. Aproximacion a la cristologia.* Madrid, 1978; M. Bordoni *Gesu di Nazaret. Signore e Cristo.* T. 1: Introduzione alia cristologia. Roma, 1985 (2–е изд.); T. 2: Gesu al fondamento della cristologia, 1985 (2–е изд.); T. 3: II Cristo annunciato della Chiesa, 1986; J. Auer *Jesus Christus. Gottes und Maria «Sohn».* Regensburg, 1985 (Kleine Katholische Dogmatik 4/1); id. *Jesus Christus — Heiland der Welt. Maria — Christi Mutter im Heilsplan Gottes.* Regensburg, 1988 (Kleine Katholische Dogmatik 4/2); R.A. Kereszty *Jesus Christ. Fundamentals of Christology.* New York, 1991.

5

E.Schillebeeckx *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden.* Freiburg i. Br., 1975; id. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis.* Freiburg i. Br., 1977.

6

Об этой проблеме см.: W. Kasper «Christologie von unten?», в L.Scheffczyk (Hrsg.) *Grundfragen der Christologie heute.* Freiburg i. Br., 1975 (QD 72), S. 141–183, а также примечания к этому X. Кюнга (там же, 170 сл.) и повторный ответ на это (там же, 179 сл.); W. Kasper «Neuansatze gegenwartiger Christologie», в J. Sauer (Hrsg.) *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg i. Br., 1977, S. 121–150; W. Kasper «Neuansatze gegenwartiger Christologie», в *Christologische Schwerpunkte.* Diisseldorf, 1980.

7

E.Jiingel *Gott ah Geheimnis der Welt. Zur Begrundung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.* Tubingen, 1986 (5–е изд.)

8

W. Pannenberg «Christologie und Theologie», в *KuD* 21(1975), S. 159–175; перепечатано в: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsatze.* Band 2. Gottingen, 1980, S. 129–145.

9

Systematische Theologie, Bd. 2. Gottingen, 1991, S. 315–364.

10

«Christologie und Anthropologic», в *ThQ* 162 (1982), S. 202–221, перепечатано в: W. Kasper *Theologie und Kirche.* Mainz, 1987, S. 194–216.

11

Из опубликованных с 1974 г. работ следует указать на сочинения по христологии, собранные в томах XII и XV *Schriften zur Theologie,* а также: K. Rahner *Grundkurs des Glaubens. Einfiihrungin den Begriff des Christentums.* Freiburg i. Br., 1976, S. 180–312.

12

Schriften IV, 142.

13

См. прим. 5 выше.

14

W. Pannenberg *Grundzüge der Christologie.* Gütersloh, 1964.

15

J. Moltmann *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen.* München, 1989.

16

B. Forte *Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes — Gott der Geschichte.* Mainz, 1984 (с предисловием Вальтера Каспера).

17

Op. cit,S. 177.

18

E. Drewermann *Tiefenpsychologie und Exegese.* Bd. 2. Ölten, 1990 (6–е изд.).

19

Das Matthäusevangelium Erster Teil: Mt 1, 1–7, 29. Bilder der Erfüllung Olten, 1992; ср. критическую рецензию К. Бергера (K. Berger) в *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 14 апреля 1992, 19; см. также рецензию Г.Л. Мюллера (G.L.Müller) в *Katholische Nachrichten Agentur,* серия «Am Wege der Zeit», 24 марта 1992.

20

Сочинения, опубликованные Кюммелем в «Богословском обозрении» в 1965–1982 гг., собраны в отдельной книге: W. G. Kümmel *Dreißig JahreJesusforschung: 1950–1980.* Hrsg. von H. Merklein. Bonn, 1985; в продолжение сообщений «Jesusforschung seit 1981» ср.: *Theologische Rundschau* 53 (1988), S. 229–249; 54 (1989), S. 1–53; 55 (1990), S. 21–45; 56 (1991), S. 27–53 и 391–420.

21

J. Gnilka *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte.* Freiburg i. Br., 1990 (Herders theologischer Kommentar zum NT, Suppl. — Bd. 3).

22

A. Halleux «La definition christologique a Chalcedoine», в *RThL* 7 (1976), 3–23; 155–170.

23

L.Ambramowski *Drei christologische Untersuchungen.* Berlin, 1981.

24

B.Sesboüe *Jesus–Christ dans la tradition de l'Eglise, Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine.* Paris, 1982.

25

A.M. Ritter «Dogma und Lehre in der Alten Kirche», в C.Andresen (Hrsg.) *Handbuch der Dogmen–und Theologiegeschichte,* Bd. 1. Göttingen, 1982, особ. S. 261–270.

26

A. Grillmeier *Jesus Christus im Glauben der Kirche,* Bd. 1. Freiburg i. Br., 1990 (3–е изд.); Bd. 2/1: 2–е расширенное и дополненное издание. Freiburg, 1991; Bd. 2/2: Freiburg, 1989; Bd. 2/4: Freiburg, 1990.

27

См. предыдущее прим.

28

Карл–Хайнц Олиг (Karl–Heinz Ohlig *Fundamentakhnstologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur.* München, 1986) хотел бы учесть в исторической перспективе культурный контекст христологии. Однако проблематична не только его попытка изображения отдельных эпохальных фигур христологии, но и следующий его тезис: «нет никакой согласующейся в своих содержательных суждениях церковной христологии» (с. 659), а также утверждение, что общность различных христологических концепций заключается только в общности межкультурных факторов.

29

Легко доступны: G. Gollet (Hrsg.) *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.* Freiburg i. Br., 1988; см. также: J. Miguez Bonino (Hrsg.) *Faces of Jesus. Latin American Christologies.* New York, 1984.

30

L. Boff *Jesus Christo Libertador.* Petropolis, 1972; по–немецки опубликовано вместе с двумя другими работами: *Jesus Christus, der Befreier.* Freiburg i. Br., 1986.

31

J.Sobrino *Cristologia des de America latina.* Mexico, 1976; английский перевод: *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach.* New York, 1978.

32

Анализ этого вопроса в систематической перспективе был проработан Дюкоком в его важной книге, см.: C. Duquoc *Jesus homme libre. Esquisse (Tune christologie.* Paris, 1973.

33

К критике богословия освобождения в целом см.: W. Kasper «Die Theologie der Befreiung in europäischer Perspektive», в J.B. Metz (Hrsg.) *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Düsseldorf, 1986 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 122), S. 77–98.

34

Позитивная оценка инициатив богословия освобождения находит отражение в инструкции Конгрегации вероучения о христианской свободе и освобождении от 22 марта 1986 года.

35

Короткий, но конструктивный обзор задач, развития и тенденций феминистски инспирируемой христологии дается в книге: E.A.Johnson *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology.* New York, 1990, p. 97–113.

36

R. R.Ruether «Christology and Feminism: Can a Male Saviour Save Women?», в *To Change the*

World: Christology and Cultural Cnticism. New York, 1981.

37

E. Schüssler Fiorenza *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York, 1983 (немецкий перевод: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch–theologische Rekonstruktion der christlicfien Ursprunge.* München—Mainz, 1988).

38

E. Moltmann–Wendel *The Women Around Jesus.* New York, 1982.

39

H. Wolff *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht.* Stuttgart, 1976.

40

J.Moltmann *Der Weg Jesu Christi.* Ср. прим. 14.

41

G. Schiwy *Der kosmische Christus — Spuren Gottes im neuen Zeitalter.* München, 1988.

42

J. Moltmann *Der Weg Jesu Christi,* S. 13.

43

Op. cit, S. 14.

44

Ibid.,S. 90.

45

Ibid., S. 91.

46

John Hick, ed. *The Myth of God Incarnate.* London, 1977 (немецкий перевод: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott.* Gütersloh, 1979).

47

E–W. Marquardt *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie.* Bd. 1: München, 1990; Bd. 2: München, 1991.

48

Op. cit., Bd. 2, S. 33.

49

См.: *Der schwarze Christus. Wege der afrikanischen Theologie.* Freiburg i. Br., 1989 (Theologie der Dritten Welt 12).

50

B. Bujo *Afrikanische Theologie in ihrem geseüschaftlichen Kontext.* Düsseldorf, 1986 (Theologie interkulturell 1), S. 86.

51

См.: A. Titianma Sanon *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen.* Freiburg i. Br., 1985; E. Mveng «Christus als Initiationsmeister», в Th. Sundermeier (Hrsg.) *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und schwarzen Theologie.* Hamburg, 1978, S. 78–92.

52

G. Ebeling *Dogmatik des christlichen Glaubens.* Bd. II = Zweiter Teil: Der Glauben an Gott, den Versöhner der Welt. Tübingen, 1979.

53

B.Sesboüe *Jesus–Christ — l`unique mediateur.* Tome 1: Essai sur la redemption et le salut. Paris, 1988 (Jesus et Jesus–Christ 33); tome 2: Les recits du salut. Paris, 1991 (Jesus et Jesus–Christ 51).

54

T. Pröpper *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie.* 2–е расширенное издание. München, 1988.

55

D.Wiederkehr *Glaube an Eric) sung.* Freiburg i. Br., 1976; Soteriologie. Düsseldorf, 1990; в известной мере контрастом к Вербику (Werbick) является книга: R. Schwager *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre.* Innsbruck, 1990 (Innsbrucker theologische Studien 29).

56

K. — H.Menke *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie.* Einsiedeln, 1991.

57

См.: W. Kasper «"Einer aus der Trinität..." Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive», в *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer tnnitanschen Theologie.* Festschrift für W. Breuning, hrsg. von M. Böhnke und H. Heinz. Düsseldorf, 1985, S. 316–334 (перепечатано в: W. Kasper *Theologie und Kirche.* Mainz, 1987, S. 217–234).

58

J.Kardinal Ratzinger *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie.* Einsiedeln, 1984.

59

G.Ebeling *Dogmatik* II, S. 40.

60

P. Schoonenberg *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist–Christologie.* Regensburg, 1992.

61

Разумеется, необходимо очень серьезно воспринимать и языковую проблематику христологии. В этой связи особенно заслуживает внимания работа Франса Иозефа ван Бека: F.J. van Beeck *Christ Proclaimed. Christology as Rhetoric.* New York, 1979.

62

Опубликовано в: *Internationale kirchliche Zeitschrift «Communio»,* 19 (1990), S. 246–266.

63

Со стороны сотериологии в этом начинании плодотворный импульс был задан Томасом Прёппером в его книге «Искупительная вера и история свободы» (см. прим. 53 выше).

64

J. Moltmann *Der gekreuzigte Gott Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* München, 1972, S. 12–33.

65

См.: O. Cullmann *Die Christologie des Neuen Testaments.* Tübingen, 1966 (4–е изд.), S. 134–136; F.Hahn *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum.* Göttingen, 1966 (3–е изд.), S. 218–225; W. Grundmann и др., статья «χρίω», в: *ThW* IX, 482–576, особ. 518 сл.

66

G. W. F. Hegel «Glauben und Wissen», в *Gesammelte Werkel.* Hrsg. von H.Glockner. Stuttgart, 1958 (3–е изд.), S. 281 сл.

67

См. по этому вопросу следующую литературу: A. Grillmeier «Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie», в: J. Feiner — J.Trütsch — F. Böckle (Hrsg.) *Fragen der Theologie heute.* Einsiedeln, 1957, S. 265–299; R. Lachenschmid «Christologie und Soteriologie», в H. Vorgrimler — R. Van der Gucht (Hrsg.) *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert,* Bd. 3. Freiburg–Basel–Wien, 1970,

S. 82–120; J. Pfammatter–F. Furger (Hrsg.) *Theologische Berichte II. Zur neueren christologischen Diskussion.* Zürich— Einsiedeln—Köln, 1973; K.Reinhardt «Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe», в *Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1973), S. 206–224; W.Kasper «Jesus im Streit der Meinungen», в *Theologie der Gegenwart* 16 (1973), S. 233–241; A. Schilson — W. Kasper *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe.* Freiburg— Basel–Wien, 1974.

68

K. Rahner «Chalkedon — Ende oder Anfang?», в *Das Konzil von Chalkedon.* Hrsg. von A. Grillmeier und H.Bacht, Bd. 3. Würzburg, 1954, S. 3–49 (перепечатано в *Schriftenl,* 169–222).

69

Op. cit., S. 3 сл.

70

B.Welte «Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis der theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 3, S. 51–80 (перепечатано в

B.Welte *Auf der Spur des Ewigen.* Freiburg—Basel—Wien, 1965, S. 429–458); F. Malmberg *Über den Gottmenschen* (QD, Bd. 9), Basel–Freiburg–Wien, 1960; E.Schillebeeckx «Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus», в *Gott in Welt. Festschrift fur K. Rahner.* Hrsg. von J.B.Metz und anderen, Bd. 2. Freiburg—Basel—Wien, 1964, S. 43–91; id. «De persoonlijke open–baringsgestalte van de Vader», в *Tijdschrift voor Theologien* (1966), S. 274–288; id. «De toegang to Jezus van Nazaret», в *Tijdschrift voor Theologie* 12 (1972), S. 28–59; id. «Ons heil: Jezus' leven of Christus de verrezene?», в *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973), S. 145–166.

71

PSchoonenberg *Ein Gott der Menschen.* Zürich—Einsiedeln—Köln, 1969.

72

Труды по христологии Тейяра де Шардена содержатся в следующих томах его собрания сочинений: *Le milieu divin.* Paris, 1957 (= O. C. t. 4); *Science et Christ.* Paris, 1965 (= O. C. t. 9); *Comment je crois.* Paris, 1969 (= O. C. t. 10).

73

Подробная библиография трудов К. Ранера по этому вопросу приведена на с. 49–50, прим. 28.

74

W. Pannenberg *Grundzüge der Christologie.* Gütersloh, 1969 (3–е изд.) [12]J.Moltmann *Der gekreuzigte Gott,* особ. S. 164–166.

75

H.U.von Balthasar *Glaubhaft ist nur Liebe.* Einsiedeln, 1963.

76

К современному состоянию изучения вопроса об историческом Иисусе см.: F.J.Schierse (Hrsg.) *Jesus von Nazareth.* Mainz, 1972; P.Fiedler — L.Oberlinner «Jesus von Nazareth. Ein Literaturbericht», в *BuL* 12 (1972), S. 52–74; G.Schneider «Jesus–Bücher und Jesus–Forschung 1966–1971», в *ThPQ 120* (1972), S. 155–160; H.Schürmann «Zur aktuellen Situation der Leben–Jesu–Forschung», в *GuL46* (1973), S. 300–310; J.Roloff «Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild», в *ThLZ9S* (1973), S. 561–572; K.Kertelge (Hrsg.) Rückfrage nach Jesus (QD, Bd. 63). Freiburg–Basel–Wien, 1974.

77

J.B.Metz «Kleine Apologie des Erzählens», в *Concilium^* (1973), S. 334–341; id. «Erlösung und Emanzipation», в L.Scheffczyk (Hrsg.) *Erlösung und Emanzipation* (QD, Bd. 61). Freiburg–Basel–Wien 1973, S. 120–140; id. «Erinnerung», в *Handbuch philosophischer Grundbegriffe 1.* München, 1973, S. 386–396.

78

Этот подход резюмирован Нольте: J.Nolte «Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie», в F.J.Schierse (Hrsg.) *Jesus von Nazareth,* S. 214–233 (с указанием литературы на с. 216, прим. 3). См. критику у Каспера: W. Kasper «Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches», в *Herder Korrespondenz* 26 (1972), S. 185–189.

79

J.Nolte «"Sinn" oder "Bedeutung" Jesu?», в *Wort und Wahrheim* (1973), S. 322–328.

80

J. R. Geiselmann *Jesus der Christus.* Stuttgart, 1951; id. *Jesus der Christus, I. Die Frage nach dem historischen Jesus.* München, 1965.

81

См.: *MySal III/2,* S. 1–326.

82

K. Rahner «Probleme der Christologie heute», в *Schuften* I, S. 183 сл.

83

B. van der Heijden, Karl Rahner *Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen.* Einsiedeln, 1973.

84

H.U. von Balthasar, Karl Barth *Darstellung und Deutung seiner Theologie.* Köln, 1962 (2–е изд.)

85

D.Wiederkehr «Entwurf einer systematischen Christologie», в: *MySal* III/1, S. 500 сл.

86

См. обзор у В. Панненберга: W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 32 сл.

87

«Знать Христа означает знать Его блага, а не (как учат некоторые) Его природы в исследовании образа воплощения» (лат.). — *Прим. ред.*

88

Ph. Melanchthon «Loci communes (1521)», в *Ausgewählte Werkel!/\.* Hrsg. von R.Strupperich. Gütersloh, 1952, S. 7.

89

F. Schleiermacher *Der christliche Glaube.* Hrsg. von M.Redeker, Bd. 2. Berlin, 1960.

90

R. Bultmann «Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates», в *GuV* II. Tübingen, 1968 (5–е изд.), S. 246–248, 252.

91

H.J.Iwand «Wider den Missbrauch des *pro* meals methodisches Prinzip in der Theologie», в *ThLZ* 79 (1954), S. 453–458.

92

L. Feuerbach *Das Wesen des Christentums.* Hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 1. Berlin, 1956, S. 104.

93

Прежде всего см.: M.Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums.* Tübingen, 1919; K.L.Schmidt *Der Rahmen der Geschichte Jesu.* Berlin, 1919; R.Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* Göttingen, 1921; E. Fascher *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik.* Gießen, 1924; K.H.Schelkle *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments.* Heidelberg, 1949. Критическая оценка дана недавно Гюттгемансом: E. Güttgemanns *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form–und Redaktionsgeschichte.* München, 1970.

94

См. прежде всего: N.Luhmann *Zweckbegnffund Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen.* Tübingen, 1959; J.Habermas — N.Luhmann. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechriologie — Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt, 1971; N.Luhmann «Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution», в K. — W. Dahm — N. Luhmann — D.Stoodt. *Religion — System und Sozialisation.* Darmstadt–Neuwied, 1972, S. 11–132.

95

K.Rahner «Grundlinien einer systematischen Christologie», в K.Rahner — W. Thüsing *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (QD, Bd. 55). Freiburg–Basel–Wien, 1972, S. 18.

96

Об истоках исторического богословия см. особенно: K.Scholder *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17 Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historischkritischen Theologie.* München, 1966; см. также: G. Hornig *Die Anfänge*

der historischkritischen Theologie.]. S. Semlers *Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther.* Göttingen, 1961; H.J. Kraus *Geschichte der historisch–kritischen Erforschung des Alten Testaments.* Neukirchen–Vluyn, 1969 (2–е изд.)

97

См.: A. F. Büsching *Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblischdogmatischen Theologie von der alten und neuen scholastischen.* Lemgo, 1758; J. Ph. Gabler *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus.* Altdorf, 1787; G. Ph. Kaise *Die Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch–historischen Interpretationsmethode und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion.* Erlangen, 1813/14; F.Chr.Baur *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie.* Hrsg. von F.F.Baur. Leipzig, 1864. Общий обзор был дан недавно Краусом: H.J. Kraus *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik.* Neukirchen–Vluyn, 1970.

98

A.Schweitzer *Geschichte der Leben–Jesu–Forschung.* Tübingen, 1913 (2–е изд.), S. 1.

99

Ibid, S. 2.

100

Ibid, S. 4.

101

R. Augstein *Jesus Menschensohn.* Gütersloh, 1972, S. 7.

102

См. Фрагмент «Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger», в G. E. Lessing *Gesammelte Werke,* Bd. XIII, hrsg. von K. Lachman — E Muncker. Leipzig, 1897, S. 226. Семь опубликованных Лессингом Фрагментов взяты из раннего периода возникновения трактата Реймаруса. Полностью произведение в своем окончательном виде было опубликовано только в 1972(!) году: H.S. Reimarus *APOLOGIE oder Schutzschrifl for die vernünftigen Verehrer Gottes.* Hrsg. von G.Alexander, 2 Bde. Frankfurt, 1972.

103

Ibid.

104

Op. cit., S. 269 сл.; в издании Реймаруса: Том 2, особ. с. 119 сл.

105

G. E. Lessing «Die Religion Christi», в *Gesammelte Werke,* Bd. XVI. Leipzig, 1902, S. 518.

106

Их обзор см. у А. Швейцера: A.Schweitzer *Geschichte,* S. 98–123. Особенно заслуживает упоминания книга Куна: J. E. Kuhn *Das Lehen Jesu wissenschaftlich bearbeitet* Frankfurt, 1968 (1–е изд.: Mainz, 1838).

107

Chr.Hartlich — W.Sachs *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft.* Tübingen, 1952.

108

D.F.Strauß *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* Bd. 1. Tübingen, 1835, S. 469.

109

Он же *Das Leben Jesu für das deutsche Volk.* Bonn, 1891 (6–е изд.), 2 Teil, S. 387.

110

Он же *Der alte und der neue Glaube.* Bonn, 1873 (6–е изд.), S. 94.

111

См.: J.Moltmann «Exegese und Eschatologie der Geschichte», в *Perspektiven der Theologie.* München—Mainz, 1968, S. 57–92.

112

Res cogitans — существо мыслящее, духовный мир (лат.). — *Прим. ред.*

113

Res externa— существо протяженное, материальный мир (лат.). — *Прим. ред.*

114

См. особенно: R.Slenczka *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage.* Göttingen, 1967; (о Шлейермахере см. прежде всего с. 197 сл.)

115

J.Ternus «Das Seelen–und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich–systematische Untersuchung», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 3, S. 158 сл.

116

F.Schleiermacher «Das Leben Jesu», в *Gesammelte Werke* 1. Abteilung, Bd. 6. Berlin, 1864, S. 35.

117

Ibid.

118

Id. *Der christliche Glaube,* Bd. 2, S. 43 (§ 94).

119

A. von Harnack *Das Wesen des Christentums.* München und Hamburg, 1964 (= Siebenstern–Taschenbuch 27), S. 45.

120

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 4.

121

J.Jeremias «Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus», в H. Ristow — K. Matthiae (Hrsg.) *Der historischeJesus und der kerygmatische Christus. Beitrüge zum Christusverstdndnis in Forschung und Verkündigung. Berlin, 1960, S. 14.*

122

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 631.

123

Ibid.

124

Ibid, S. 631 сл.

125

M. Kahler *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.* Hrsg. von E.Wolf. München, 1969 (4–е изд.), S. 44 (у автора набрано в разрядку).

126

F.Overbeck *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie.* Darmstadt, 1963 (3–е *U3ß,.),S.* 75.

127

A. Schweitzer *Geschichte,* S. 512.

128

K.Adam *Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie.* Düsseldorf, 1954, S. 17.

129

J. A. Möhler *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften.* Hrsg. von J. R. Geiselmann. Köln und Ölten, 1958, S. 389.

130

D.Bonhoeffer *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche.* München, 1954, S. 92.

131

E. Käsemann «Das Problem des historischen Jesus», в *Exegetische Versuche und Besinnungen* I. Göttingen, 1970 (6–е изд.), S. 187–214. Важнейшая литература указана выше, в прим. 14 к 1–й главе 1–й части. Состояние новейшей дискуссии отражено в сборнике: *Rückfrage nach Jesus.* Hrsg. von K.Kertelge (QD, Bd. 63). Freiburg—Basel—Wien, 1974.

132

G. Bornkamm *Jesus von Nazareth.* Stuttgart, 1971 (9–е изд.), S. 21.

133

E. Käsemann *Problem,* S. 200.

134

Prae — «перед» (лат.), здесь — «первенство», «превосходство». — *Прим. ред.*

135

E. Käsemann «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», в *Exegetische Versuche und Besinnungen II.* Güttingen, 1970 (3–е изд.), S. 67.

136

E. Käsemann *Problem,* S. 190–195.

137

Id. *Sackgassen,* S. 55.

138

E.Fuchs *Zur Frage nach dem historischen Jesus.* Tübingen, 1965 (2–е изд.), VII.

139

E.Troeltsch «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie», в *Gesammelte Schuften* II, Aalen, 1962 (= Tübingen, 1913), S. 729–753.

140

M.Heidegger *Holzwege.* Frankfurt a. M., 1957 (3–е изд.), S. 76.

141

J. A. Möhler *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten.* Hrsg. von P. Schanz. Regensburg, 1900.

142

Эта тема резюмирована у Шнакенбурга: R. Schnackenburg «Christologie des Neuen Testaments», в *MySal III/1,* S. 264–271, 309–322 (библиография).

143

Здесь и далее все цитаты из Нового Завета приводятся в Кассиановском переводе, то есть по изданию *Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа.* Перевод с греческого подлинника под ред. епископа Кассиана (Безобразова). — *Прим. ред.*

144

F. Loofs *Leitjaden гит Studium der Dogmengeschichte.* Hrsg. von K.Aland. Tübingen, 1959 (6–е изд.), S. 69–72, 74 сл., 108 сл.

145

Итог и новый взгляд дан в книге Шебена: M.J. Scheeben *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2 = Gesammelte Schriften VI/2. Freiburg, 1954, S. 108–156 (§§ 254–259).

146

K.Barth *Die kirchliche Dogmatik IV / 1/* Zollikon–Zürich, 1953, S. 140–170.

147

E.Jüngel «Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes», в *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen.* München, 1972, S. 126–144.

148

P. Vergilius Maro, Ecloga IV, в *Opera.* Hrsg. von FA.Hirtzel. Oxonii, 1963 (= 1900), без указания страниц. См. также: M.Seckler *Hoffnungsversuche.* Freiburg, 1972, S. 27–32.

149

M. Hengel *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2: Jahrhunderts vor Christus.* Tübingen, 1969; id. *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes* I. bis 70 n. Chr. Leiden–Köln, 1961.

150

F. Gogarten *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem.* Stuttgart, 1953; D.Bonhoeffer *Widerstand und*

Ergebung. Briefe aus der Haft. Hrsg. von E.Bethge. München, 1958; H.Lübbe *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitisches Begriffs.* Freiburg–München, 1965; J. B. Metz «Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt», в *HPTh* II/2, S. 239–267; id. *Zur Theologie der Welt.* Mainz–München, 1968; H. Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit.* Frankfurt a. M., 1966; J. Matthes *Religion und Geseüschaft. Einführung in die Religionssoziologie* I. Reinbek, 1967, особ. S. 74 сл.; H.Bartsch (Hrsg.) *Probleme der Entsakralisierung* München–Mainz, 1970; H.Mühlen *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen.* Paderborn, 1971.

151

«Хотя вначале субъективность только формальна, но она является реальной возможностью субстанциального. Субъективность в себе и для себя состоит именно в том, что субъект имеет предназначение выполнить и реализовать свою универсальность, идентифицировать себя с субстанцией»: G. W. F. Hegel *Einleitung in die Geschichte der Philosophie.* Ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1959 (3–е изд.), S. 244.

152

J.B.Metz *Erlösung und Emanzipation,* S. 121.

153

M. Greiffenhagen «Emanzipation», в *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II. Hrsg. von J.Ritter. Darmstadt, 1972, S. 448 сл. (с библиографией); G. Rohrmoser *Emanzipation und Freiheit.* München, 1970; R.Spaemann «Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation», в *Kontexte 7.* Stuttgart–Berlin, 1971, S. 94–102.

154

I.Kant «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», в *Gesammelte Werke* Bd. 6. Ed. W.Weischedel. Darmstadt, 1964, S. 53, 55.

155

K.Marx «Zur Judenfrage», в *Karl–Marx–Studienausgabe,* Bd. 1. Darmstadt, 1971 (2–е изд.), S. 497.

156

Ibid., S. 459.

157

Ibid., S. 453.

158

H.Fries «Mythos–Mythologie», в SM III, S. 661–670 (с библиографией); J.Slok и др. «Mythos und Mythologie», в *RGG* IV, S. 1263–1284 (с библиографией).

159

Chr. Hartlich — W.Sachs *Der Ursprung des Mythosbegriffes.*

160

D.F.Strauß *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* Bd. 1, S. 75.

161

Op. cit., Bd. 2, S. 734 сл.

162

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 444 сл.

163

Ibid., S. 519.

164

Ibid., S. 522.

165

E.Troeltsch *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.* Tübingen, 1911, S. 9.

166

R.Bultmann «Neues Testament und Mythologie», в *Kerygma und Mythosl.* Hrsg. von H.W.Bartsch. Hamburg–Bergstedt, 1967 (5–е изд.), S. 15–48; id. «Zur Frage der Entmythologisierung», в *KuMlll.* Hamburg–Volksdorf, 1952, S. 179–208; id. «Zum Problem der Entmythologisierung», в *GuV* IV. Tübingen, 1967 (2–е изд.), S. 128–137; id. «Jesus Christus und Mythologie», в *GuV* IV, S. 141–189.

167

R. Bultmann *Jesus Christus und Mythologie,* S. 22, прим. 2.

168

Ibid., S. 48.

169

F. Buri «Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie», в *Kerygma und Mythos* II. Hamburg—Volksdorf, 1952, S. 97.

170

H.Halbfas *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht.* Stuttgart, 1968, S. 223.

171

J. Nolte «"Sinn" oder "Bedeutung" Jesu?», в J. Nolte *Die SacheJesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie,* в F.J.Schierse (Hrsg.) *Jesus von Nazareth,* S. 327.

172

E.Schillebeeckx «Der "Gott Jesu" und der "Jesus Gottes"», в *Concilium,* 10 (1974), S. 217.

173

Ср.: L. Feuerbach «Notwendigkeit einer Veränderung (1842/43)», в *Kleine Schuften.* Frankfurt a. M., 1966, S. 225.

174

Ср.: F. W.J. Sendling «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)», в *Gesammelte Werke TV.* Ed. M.Schröter. München, 1958, S. 243.

175

См.: K. Rahner «Probleme der Christologie von heute», в *Schuften* I. Einsiedeln, 1961 (5–е издание), S. 169–222; id. «Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis», в *Schriften* III 1962 (5–е издание), S. 47–60; id. «Zur Theologie der Menschwerdung», в *Schriften* IV. Einsiedeln, 1961 (2–е издание), S. 137–155; id. «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», в Ibid., S. 157–172; id. «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», в *Schriften* V.

Einsiedeln, 1962, S. 183-221; id. «Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi», в Ibid., S. 222–245; id. «Geheimnisse des Lebens Jesu», в *Schuften* VII. Einsiedeln, 1966, S. 123–196; id. «Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», в *Schuften* VIII. Einsiedeln, 1967, S. 218–235; id. «Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik», в *SchriftenlX.* Einsiedeln, 1970, S. 197–226; id. «Christologie im Rahmen des modernen Selbst–und Weltverständnisses», в Ibid., S. 227–241; id. «Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu», в *Schuften* X. Einsiedeln, 1972, S. 209–214; id. «Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik», в Ibid., S. 215–226; id. «Die zwei Grundtypen der Christologie», в Ibid, S. 227–238; id. *Ich glaube an Jesus Christus* (= Theologische Meditationen 21). Einsiedeln, 1968; id. «Jesus Christus», в *Sacramentum Mundil!,* S. 920–957; K. Rahner — W.Thüsing *Christologie — systematisch und exegetisch* (QD, Bd. 55). Freiburg, 1972.

176

Id. *Christologie,* S. 47, 65–68; id. *Schuften* X, S. 227–238; id. «Gnade als Mitte menschlicher Existenz», в *Herder Korrespondenz* 28 (1974), S. 87.

177

Id. *Schriften* IV, S. 142.

178

Id. *Christologie,* S. 60.

179

Ibid.

180

Id. *Schuften* I, S. 207, прим. 1.

181

О трех рассматриваемых ниже этапах см.: P. Eicher *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz.* Fribourg, 1970, S. 55–64.

182

Ср.: K. Rahner *Christologie,* S. 18 сл.

183

К нижеследующему см.: K. Rahner *Schriften* IV, S. 139 сл.; id. *Christologie,* S. 20 сл., 65 сл.

184

Id. *Schriften* IV, S. 140 сл.

185

Id. *Schuften* IV, S. 142.

186

Id. *Schuften* I, S. 184, прим. 1.

187

Ср. прежде всего: K. Rahner «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», в *Schuften* V. Einsiedeln, 1962, S. 115–135; id. «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», в Ibid, S. 136–158; id. «Dogmatische Randbemerkungen zur "Kirchenfrömmigkeit"», в Ibid., S. 379–410; id. «Die anonymen Christen», в *Schriften VI.* Einsiedeln, 1965, S. 545–554; id. «Atheismus und implizites Christentum», в *Schuften* VIII. Einsiedeln, 1967, S. 187–212; id. «Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche», в *Schuften* IX. Einsiedeln, 1970, S. 498–515; id. «Bemerkungen

zum Problem des "anonymen Christen"», в *Schriften* X. Einsiedeln, 1972, S. 531–546; id. «Mission und "implizite Christlichkeit"», в *Sacramentum Mundilll,* S. 547–551; ср. также: A.Röper *Die anonymen Christen.* Mainz, 1963; K. Riesenhuber «Der anonyme Christ nach Karl Rahner», в *ZkTh* 86 (1964), S. 286–303.

188

K. Rahner *Schriften* IV, S. 153 сл.

189

К критике К. Ранера см. особенно: H. U. von Balthasar Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, (2–е издание) 1962, S. 303–312; E.Simons Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit «Hörer des Wortes» von Karl Rahner. Stuttgart–Berlin—Köln—Mainz, 1966; A. Gerken Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. Düsseldorf, 1969; B. van der Heijden Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Einsiedeln, 1973; C. Fabro Lasvolta antropologica di Karl Rahner. Torino, 1974; K.P.Fischer Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg—Basel—Wien, 1974.

190

Plurale tantum — грамматическая категория латинского языка, обозначает существительное, употребляющееся только во множественном числе. — *Прим. ред.*

191

K. Rahner *Christologie,* S. 20 сл.; id. *Gnade als mitte menschlicher Existenz,* там же, S. 83.

192

J.E.Kuhn *Katholische Dogmatik* I. Tübingen, 1859 (2–е изд.), S. 228 сл.

193

H.U. von Balthasar *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* Bd. III/2, Teil 2. Einsiedeln, 1969, S. 147.

194

D.F.Strauß *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* Bd. 2, S. 734.

195

II Ватиканский собор *Пастырская конституция «О Церкви в современном мире» (Gaudium et Spes),* S. 5.

196

Augustinus *Confessiones* XI*,* S. 28 слл.

197

Это диалектическое понятие реальности особенно разработано В.Шульцем: W.Schulz *Philosophie in der veränderten Welt.* Pfullingen, 1972, S. 10, 143 сл., 470–472, 602–609, 841–854.

198

См.: R.Spaemann «Gesichtspunkte der Philosophie», в H.J.Schultz (Hrsg.) *Wer ist das eigentlich — Gott?.* München, 1969, S. 56–65; id. «Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"», в *Internationale katholische Zeitschrift* I (1972), S. 54–72.

199

B.Pascal *Pensees sur la religion et quelques autres sujets.* Ed. Brunschvicg. Paris, p. 397, 409, 416.

200

F.Nietzsche «Jenseits von Gut und Böse», в *Gesammelte Werke,* Bd. 2. Ed. K.Schlechta. Darmstadt, 1973 (7–е изд.), S. 744 (ср. 1057 сл.)

201

Это первым постиг поздний Шеллинг: W. Kasper *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spatphilosophie Schellings.* Mainz, 1965. Поэтому мы, в отличие от Ранера, Буйара и других, присоединяемся к Паскалю, а не к восходящей к Блонделю линии апологетики.

202

I. Kant «Kritik der praktischen Vernunft», A 223–237, в *Gesammelte Werke* lV, S. 254–264.

203

I.Kant «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», B 208, в *Gesammelte Werke* IV, S. 803.

204

B.Welte *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* (QD, Bd. 6). Freiburg, 1959.

205

Acedia — равнодушие, безразличие, апатия, лень (лат.). — *Прим. ред.*

206

Superbia — высокомерие, гордость, надменность (лат.). — *Прим. ред.*

207

Th. Adorno *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Bibliothek Suhrkamp 236). Frankfurt am Main, 1970 (3–е изд.), S. 333.

208

K. Rahner «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», в *Schuften* V. Einsiedeln, 1962, S. 183–221; K. Rahner — R Overhage *Das Problem der Hominisation. Über den*

biologischen Ursprung des Menschen (QD, Bd. 12/13). Freiburg, 1961.

209

K. Rahner *Schriften V,* S. 191.

210

Physis — природа, естество (греч.). — *Прим. ред.*

211

Bios — жизнь, живое существо (греч.). — *Прим. ред.*

212

Ibid.

213

К вопросу о хронологии жизни Иисуса см.: W. Grundmann *Die GeschichteJesu Christi.* Berlin, 1957; H. U.Instinsky *Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtwissenschaftliche Studie.* München, 1957; A.Jaubert *La Date de la Cuпe. Calendrier biblique et liturgie chretienne.* Paris, 1957;

J.Jeremias *Die Abendmahlsworte Jesu.* Göttingen, 1960 (3–е изд.); E. Ruckstuhl *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu.* Einsiedeln, 1963; J.Blinzler *Der Prozess Jesu.* Regensburg, 1969 (4–е изд.); W.Trilling *Fragen zur Geschicklichkeit Jesu.* Düsseldorf, 1966.

214

E.Bloch *Das Prinzip Hoffnung.* Frankfurt/M., 1959, S. 1482.

215

См. приведенную выше литературу (прим. 14 на с. 7 и прим. 1 на с. 16).

216

См.: H.Schürmann *Das Lukasevangelium,* 1. Teil. Freiburg—Basel—Wien, 1969, S. 18–145; R.Laurentin *Structure et theologie de Luc* (Etudes bibliques). Paris, Gabalda, 1957 (нем. пер.: *Struktur und Theologie der lukanische Kindheitsgeschichte.* Stuttgart, 1967); A. Vögtle *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts–und Kindheitsgeschichte.* Düsseldorf, 1971; K.H.Schelkle *Theologie des Neuen Testaments,* Bd. 2. Düsseldorf, 1973, S. 168–182.

217

F.Mußner «Gab es eine "galiläische Krise"?», в P. Hoffmann (Hrsg.) *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift Jür J. Schmid.* Freiburg, 1973, S. 238–252.

218

R. Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition,* S. 261 сл.; M.Dibelius *Formgeschichte,* S. 270 сл.; F. Lentzen–Deis *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurter Theologische Studien 4). Frankfurt a. M., 1970.

219

Ср. главу III, с. 102 сл.

220

M.Dibelius «Das historische Problem der Leidensgeschichte», в *Botschaft und Geschichtel.* Tübingen, 1953, S. 256, 282 сл.; N.A.Dahl «Der gekreuzigte Messias», в H.Ristow und K.Matthiae (Hrsg.) *Der historische Jesus,* S. 159 сл.; F.Hahn *Hoheitstitel,* S. 178; W. Trilling *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu,* S. 134; H.Kessler *Die*

theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Düsseldorf, 1970, S. 231.

221

См. интерпретации: R. Eisler *Jesous basileus ои basileusas.* Heidelberg, 1929–1939; J. Klausner *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre.* Jerusalem, 1952 (3–е изд.); J. Carmichael *Leben und Tod des Jesus von Nazareth.* München, 1966 (3–е изд.; пер. с англ. ориг.: *The Dead of Jesus);* S. G. F. Brandon *Jesus and the Zealots.* Manchester, 1967. См. также: M.Hengel *War Jesus Revolutionär?* (= Calwer Hefte 110). Stuttgart, 1970; O. Cullmann *Jesus und die Revolutiondren seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik.* Tübingen, 1970; E.Gräßer «"Der politisch gekreuzigte Messias" Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums», в *Text und Situation. Gesammelte Aufseitze.* Gütersloh, 1973, S. 302–330.

222

G.W. F. Hegel *Vorlesungen Uber die Philosophie der Religion H/2.* Ed. G.Lasson. Hamburg, 1929, S. 161.

223

Наряду со статьями «Basileia», «Gottesherrschaft», «Reich Gottes» в богословских лексиконах и справочниках и в приводимой там литературе прежде всего см.: H.Kleinknecht — G.von Rad — K.G.Kuhn — K.L.Schmidt, статья «βασιλεύς, βασιλεία и др.», в *Theologisches Wörterbuchl,* S. 562–595; E.Staehelin *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen,* 7 Bde. Basel, 1951–1965; N. Perrin *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus.* London, 1963; R. Schnackenburg *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch–theologische Studie.* Freiburg—Basel—Wien, 1965 (7–е изд.); G.Bornkamm *Jesus von Nazareth,* S. 58–87.

224

A. Schweitzer *Das Messianitäts–und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu.* Tübingen, 1956 (3–е изд.= 1901).

225

J.Weiß *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes.* Göttingen, 1892.

226

H.Schlier *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (QD, Bd. 3). Freiburg, 1958.

227

G. von Rad *Theologie des Alten Testaments,* Bd. 2. München, 1965 (4–е изд.), S. 121 сл.

228

О герменевтике эсхатологических высказываний см.: K. Rahner «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», в *Schriften* IV, S. 401–428; H. U. von Balthasar «Umrisse der Eschatologie», в *Verbum caro.* Einsiedeln, 1960 (2–е изд.), 276–300.

229

E.Jüngel *Paulus undjesus* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 2). Tübingen, 1964 (2–е изд.), S. 139 сл.

230

G. Bornkamm *Jesus von Nazareth,* S. 64 сл.

231

Их обзор дан Шнакенбургом: R.Schackenburg *Gottes Herrschaft,* S. 77 сл.

232

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 634 сл.

233

K. Barth *Der Römerbnef.* Zollikon–Zürich, 1954 (9–е изд.), S. 298.

234

Ibid., S. 481 сл.

235

R. Bultmann *Geschichte und Eschatologie.* Tübingen, 1958, S. 184.

236

P. Tillich *Systematische Theologie,* Bd. 3. Stuttgart, 1966, S. 434 сл.

237

О библейском понимании времени см.: C.H.Ratschow «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems», в *ZThK* 51 (1954), S. 360–387; Th.Boman *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen.* Göttingen, 1968 (5–е изд.), S. 109 сл.; W. Eichrodt «Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament», в *ThZ 12* (1956), S. 103–125; G.von Rad *Theologie des Alten Testaments,* Bd. 2, S. 108 сл.

238

G. Bornkamm *Jesus von Nazareth,* S. 85.

239

G.Fohrer «Prophetie und Geschichte», в *ThLZ* 89 (1964), S. 481–500.

240

M.Buber *Gesammelte Werkeil.* München–Heidelberg, 1964, S. 1031–1036.

241

H. Schürmann «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschato–logie und Theo–logie im gegenseitigen Verhältnis», в *Gott in Welt. Festgabefiir K Rahner,* Bd. 1. Freiburg–Basel–Wien, 1964, S. 579–607.

242

J.Jeremias «Abba», в id. *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.* Göttingen, 1966, S. 15–67; W. Marchel *Abba, Pere! La priere du Christ et des Chretiens* (Analecta Biblica, Bd. 19 A). Rom, 1971, и другая литература.

243

G.Schrenk, статья «πατή́ρ», в *ThW* V, S. 981.

244

G. Ebeling «Jesus und Glaube», в *Wort und Glaubel.* Tübingen, (3–е изд.), S. 248.

245

W. Pannenberg «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», в *Grundfragen*

systematischer Theologie. Göttingen, 1967, S. 296–346.

246

F. W.J.Sendling «Geschichte der neueren Philosophie», в *Gesammelte Werke* X, S. 216 сл.; id. «Philosophie der Offenbarung», в *Gesammelte Werke Xlll,* S. 71 сл.

247

G. W. F. Hegel *Vorlesungen Uber die Philosophie der Religion H/2* (Ed. Lasson), S. 75. Правда, богословское принятие гегелевской диалектики любви содержит в себе опасность, так как для Гегеля «другой» принадлежит конститутивно к самобытию, а именно это не может быть сказано в отношении любви Бога к человеку. Следовательно, гегелевская диалектика любви должна быть богословски осмыслена как диалогика любви.

248

G. Bornkamm *Jesus von Nazareth,* S. 69.

249

К вопросу о чудесах Иисуса см.: R. Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition,* S. 223–260; id. «Zur Frage des Wunders», в *Glaube und Verständnis* I. Tübingen, 1964 (5–е изд.), S. 214–228; M.Dibelius *Formgeschichte,* H.J.Held «Matthäus als Interpret der Wundergeschichten», в G. Bornkamm, G. Barth und HJ. Held *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium.* Neukirchen, 1963 (2–е изд.), S. 155–287; W.Hermann *Das Wunder in der evangelischen Botschaft.* Berlin, 1961; L.Monden *Theologie des Wunders.* Freiburg, 1961, S. 103–125; F. Mußner *Die Wunder Jesu.* München, 1967; G. Schule *Die urchristliche Wundertradition.* Stuttgart, 1967; A.Suhl *Die Wunder Jesu.* Gütersloh, 1967; R. H. Fuller *Die WunderJesu in Exegese und Verkündigung.* Düsseldorf, 1968 (2–е изд.); F. Lentzen–Deis «Die Wunder Jesu. Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität», в *ThPh* 43 (1968), S. 392–402; K.Gutbrod *Die Wundergeschichten des NT dargestellt nach den ersten drei Evangelien.* Stuttgart, 1968; A. Kolping *Wunder und Auferstehung Jesu Christi.* Bergen—Enkheim 1969; K. Kertelge *Die Wunder Jesu im Markusevangelium.* München, 1970; R.Pesch *Jesu ureigne Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (QD, Bd. 52). Freiburg, 1970 (с библиографией); id. «Zur theologischen Bedeutsamkeit der Machttaten Jesu», в *ThQ* 152 (1972), S. 203–213; H.Küng «Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum

neutestamentlichen Wunder», в *ThQ* 152 (1972), S. 214–223; K.Kertelge «Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus», в *Rückfrage nach Jesus,* S. 174–193.

250

К общей проблематике чудес см.: R. Bultmann *Zur Frage des Wunders* (см. выше прим. 1); C.S.Lewis *Miracles. A preliminary Study.* London, 1947 (нем. пер.: *Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung.* Köln—Ölten, 1952); G. Söhngen «Wunderzeichen und Glaube», в *Die Einheit in der Theologie.* München, 1952, S. 265–285; R.Guardini *Wunder und Zeichen.* Würzburg, 1959; E. Käsemann «Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit», в *Exegetische Versuchungen und Besinnungen!.* Göttingen, 1970 (6–е изд.), S. 224–236; K. Rahner «Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens», в *Schuften zur Theologien.* Einsiedeln, 1962, S. 518–526; H.Fries «Zeichen/Wunder. Geschichtlich und systematisch», в *HThG* II, S. 886–896; J. B.Metz «Wunder, VI. Systematisch», в *LthK* X, S. 1263–1265; W. A. .de Pater *Theologische Sprachlogik.* München, 1971; M.Seckler «Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern», в *ThQ 151* (1971), S. 337–345; B. Weissmahr «Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik», в *StdZ* 191 (1973), S. 47–63; *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des*

Wunders (= Frankfurter Theologische Studien 15). Frankfurt, 1973.

251

M.Seckler *Plädoyer fur Ehrlichkeit...* (см. прим. 2 выше).

252

В этой связи см. особенно публикации Б.Вайссмара (прим. 2 выше)**.**

253

II Ватиканский собор «Догматическая Конституция о Божественном Откровении» *(Dei Verbum),* 2 (цит. по: *Документы II Ватиканского Собора.* Паолине, 1998, с. 240).

254

R. Bultmann *Zur Frage des Wunders* (см. прим. 1), S. 221 сл.

255

G. Ebeling *Jesus und Glaube,* S. 238 сл.

256

G. Bornkamm, статья «μυστήριον», в *ThW,* S. 809–834.

257

Origenes *In Mt,* torn XIV 7 (на Мф 18:23), в *GCS* 40, S. 289.

258

Это понятие было введено Р. Бультманом, см.: R. Bultmann *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen, 1965 (5–е изд.), S. 46; ср. также: H.Conzelmann «Jesus Christus», в *RGG* III, S. 619–653, особ. 650 сл.

259

J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu.* Gütersloh, 1971, S. 116 сл.

260

Ibid., S. 117.

261

E.Fuchs «Die Frage nach dem historischen Jesus», в *Zur Frage nach dem historischen Jesus.* Tübingen, 1960, S. 143–167.

262

K. H. Schelkle *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes.* Freiburg—Basel—Wien, 1965 (3–е изд.), особ. S, 9–30; M.Hengel *Nachfolge und Charisma.* Berlin, 1968; J.Ernst *Anfinge der Christologie.* Stuttgart, 1972, S. 125 сл.

263

H. Schürmann «Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition», в *Traditionsgeschichtlictie Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Düsseldorf, 1968, S. 83–108.

264

J. Obersteiner — H. Groß — W. Koester — J.Schmid статья «Messias», в *LThK* VII, S. 335–342 (с библ.); W. Grundmann — F. Hesse — M. De Jonge — A. S. Van der Woude, статья «χρίω», в *ThW* IX, S. 482–

576, особ. 518 сл.; E.Stauffer «Messias oder Menschensohn?», в *Novum Testamentum* 1 (1956), S. 81–102; O.Cullmann *Christologie,* S. 111–137; F. Hahn *Hoheitstitel* S. 133–225; W. Kramer *Christos — Kyrios — Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden.* Zürich—Stuttgart, 1963, особ. S. 203–214.

265

G.von Rad *Theologie des Alten Testaments,* Bd. 1, S. 336.

266

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 376 сл.

267

W. Wrede *Das Messiansgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums.* Göttingen, 1901.

268

M.Dibelius *Formgeschichte,* S. 232 (подчеркнуто в тексте).

269

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 376–389.

270

См. прим. 8 на с. 73.

271

A.Schweitzer *Geschichte,* S. 383, 391.

272

К этому вопросу см.: R. Pesch «Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8:27–30). Neuverhandlung einer alten Frage», в *BZ* 17 (1973), S. 178–195; 18 (1974), S. 20–31.

273

W. Grundmann, статья «χρίω», в *TKW* IX, S. 531; ср. F. Hahn *Hoheitstitel,* S.193 сл.

274

A.Vögtle статья «Menschensohn», в *LThK* VII, S. 297–300 (библ.); C.Colpe статья «ό υίός του ανθρώπου», в *ThW* VIII, S. 403–481, особ. 433 сл.; E.Sjöberg *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien.* Lund, 1955; H. E.Tödt *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung.* Gütersloh, 1959; W. Marxsen *Anfangsprobleme der Christologie.* Gütersloh, 1960, S. 20–34; E.Schweizer «Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu», в *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963.* Zürich—Stuttgart, 1963, S. 56–84; Ph. Vielhauer «Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu», в *Aufsätze zum Neuen Testament.* München, 1965, S. 55–91; id. «Jesus und der Menschensohn», в ibid., S. 92–140; O.Cullman *Christologie,* S. 138–198; F. Hahn *Hoheitstitel,* S. 13–53.

275

R.Schnackenburg статья «Sohn Gottes» I., в *LThK* IX, S. 851–854 (библ.); P.Wülfling von Martitz — G.Fohrer — E.Schweizer — E.Lohse — W.Schneemelcher, статья «υιός», в *ThW VIII,* S. 334–403, особ. 367 сл.;J.Bienek *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker.* Zürich, 1951; B. M. Evan Iersel *Der «Sohn» in den synoptischen Jesusworten.* Leiden, 1961; Th. De Kruijf *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums* (Analecta Biblica 16).

Rom, 1962; O.Cullmann *Christologie,* S. 276–313; W. Kramer *Christos–Kyrios–Gottessohn,* особ. S. 105–125, 183–193; F. Hahn *Hoheitstitel,* S. 280–333; J.Jeremias *Abba;* id. *Neutestamentliche Theologie!,* S. 67–73.

276

К этому вопросу прежде всего см.: H.U.von Balthasar «Fides Christi», в *Sponsa Verbi,* S. 45–79; G. *Ebeling Jesus und Glaube,* W.Thüsing «Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental–dialogischen Christologie», в K.Rahner — W.Thüsing *Christologie,* S. 211–226.

277

W.Thüsing *Op. cit,* S. 213.

278

A. von Harnack *Das Wesen des Wesen des Christentums,* S. 49 сл.

279

Ibid., S. 92.

280

E. Käsemann *Das Problem des historischen Jesus,* S. 212.

281

J.Blinzler *DerProzess Jesu;* P.Winter *On the Tnal of Jesus.* Berlin, 1961; J.Jeremias *Abendmahlsworte,* S. 31–35 (библиография).

282

M.T.Cicero «Pro C. Rabirio perduellionis reo» Cap. V (§ 16), в *Opera,* Bd. II/ 1. Ed. I. C. Orellius. Turici, 1854, S. 650; ср. id. *In C. Verrem actio secunda,* Lib. V, Cap. LXIV (§ 165) и Cap. LXVI (§ 169), ibid., S. 435 сл.

283

Библиографию см.: прим. 8 на с. 73.

284

J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie!,* S. 82 сл.; id. *Abendmahlsworte,* S. 72 сл.

285

H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu,* S. 236 сл.

286

G. Strecker «Die Leidens–und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk 8:31; 9:31; 10:32–34)», в *ZThK* 64 (1967), S. 16–39; H.Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu,* S. 248 сл.

287

R. Bultmann *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos. — hist. Klasse, Jg. 1960, 3. Abhandl.). Heidelberg, 1960, S. 11.

288

Ibid., S. 12.

289

W. Marxsen «Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes», в id. *Der Exeget ab Theologe. Vortrüge zum Neuen Testament.* Gütersloh, 1968, S. 160–170, 165.

290

Ср. DS 3438.

291

H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu;* id. *Erlösung als Befreiung.* Düsseldorf, 1972.

292

A. Vögtle «Jesus von Nazareth», в R. Kottje und B.Moeller (Hrsg.) *Ökumenische Kirchengeschichte* I (Alte Kirche und Ostkirche). Mainz—München, 1970, S. 3–24.

293

H. Schürmann «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung», в P. Hoffmann (Hrsg.) *Orientierung an Jesus,* S. 325–363.

294

E. Lohse *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi.* Göttingen, 1955, S. 9–110; E.Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern.* Zürich, 1962 (2–е изд.), S. 53 сл.; H.Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu,* S. 253 сл.

295

A. Schweitzer *Das Messianitäts–und Leidensgeheimnis,* S. 81–98; id. *Geschichte,* S. 432–443. О проблематичности этой концепции мы скоро будем говорить.

296

H.Seesemann статья «πεῖρα», в *ThW* VI, S. 30 сл.

297

R. Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition,* S. 35.

298

M. Hengel «Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12:1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse», в ZNW 59 (1968), S. 1–39, 38.

299

H. Schürmann *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14) 15–18.* Münster, 1953; id. *Der Einsetzungsbencht Lk 22:19–20.* Münster, 1955; G. Bornkamm *Jesus von Nazareth,* S. 147–149; id. «Herrenmahl und Kirche bei Paulus», в id. *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* II. München, 1970, S. 138–176; J.Jeremias *Abendmahhworte,* P. Neuenzeit *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung.* München, 1960; E. Käsemann «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre», в *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, S. 11–34.

300

G. Bornkamm *Jesus von Nazareth,* S. 147 сл.; H.E. Tödt *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* S. 193, 279; E Hahn «Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung», в *EvTh* 27 (1967), S. 337–373, 340, 346.

301

H. Gese «Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles», в *ZThK6b* (1968), S. 1–22.

302

Толкование, даваемое Ю.Мольтманом в его книге «Der gekreuzigte Gott» (S. 138 сл.), представляет собой умозрительную гиперинтерпретацию.

303

W. Schräge «Das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament», в E. Bizer и другие *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils.* Gütersloh, 1967, S. 49–89; H. Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu,* S. 265 сл.

304

J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie* I*,* S. 264 сл.

305

W. Marxsen «Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes», *Op. cit,* S. 164 сл.; A. Vögtle «Jesus von Nazareth», *Op. cit.,* S. 20 сл.

306

См. прежде всего: K.H. Rengstorf *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft.* Witten, 1954 (2–е изд.); H.Grass *Ostergeschehen und Osterbeuchte.* Göttingen, 1964 (3–е изд.); W. Marxsen *Die Auferstehungjesu als historisches und ah theologisches Problem.* Gütersloh, 1966 (4–е изд.); J. Kremer *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15:1–11* (Stuttgarter Bibelstudien 17). Stuttgart, 1967 (2–е изд.); P. Seidensticker *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit* (Stuttgarter Bibelstudien 26). Stuttgart, 1967; W.Marxsen, U.Wilckens, G.Delling, H. — G. Geyer *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus.* Gütersloh, 1967; K.Lehmann *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15:3–5* (QD, Bd. 38). Freiburg–Basel–Wien, 1968; H.Schlier *Über die Auferstehung Jesu Christi.* Einsiedeln, 1968; W. Marxsen *Die Auferstehungjesu von*

Nazareth. Gütersloh, 1968; W Pannenberg «Dogmatische Erwägungen zur Auferstehungjesu», в *KuD* 14 (1968), S. 105–118; id. *Grundzüge,* S. 47–112; F. Mußner *Die Auferstehungjesu.* München, 1969; A. Kolping *Wunder und Auferstehung Jesu Christi.* Bergen—Enkheim, 1969; H.U. von Balthasar «Mysterium Paschale», в *MySal\l\/2,* S. 133–319, особ. 256 сл.; G. Kegel *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament.* Gütersloh, 1970; H. Ludochowski *Auferstehung — Mythos oder Vollendung des Lebens?* Aschaffenburg, 1970; U. Wilckens *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt.* Stuttgart–Berlin, 1970; B. Klappert (Hrsg.) *Diskussion um Kreuz und Auferstehung.* Wuppertal, 1971 (4–е изд.); id. *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart.* Neukirchen, 1971, особ. S. 1–82 (библиография); A. Geense *Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie.* Göttingen, 1971; X. Leon–Dufour *Resurrection de Jesus et message pascal* Paris, 1972; A. Gesche «Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie», в J. Pfammatter — F. Furger (Hrsg.) *Theologische Berichten.* Zürich–Einsiedeln–Köln, 1973, S. 275–324 (библиография); E.Fuchs — W. Künneth *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.*

Dokumentation eines Streitgesprächs. Hrsg. von Chr. Möller. Neukirchen, 1973; R.Pesch «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion», в ThQ153 (1973), S. 201–228; H.Küng «Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung», в YhQ154 (1974), S. 103–117.

307

H. von Campenhausen *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab.* Heidelberg, 1958 (2–е изд.).

308

См. M.Brändle «Die synoptischen Grabeserzählungen», в *Orientierung*31 (1967), S. 179–184.

309

Так прежде всего считает Л. Шенке: L. Schenke *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16:1–8* (Stuttgarter Bibelstudien 33). Stuttgart, 1968.

310

J. Jeremias *Die Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu.* Göttingen, 1958.

311

H. von Campenhausen *Ablauf der Osterereignisse,* S. 42.

312

Так считает прежде всего Х.У фон Бальтазар: H. U. von Balthasar «Mysterium Paschale», *Op. cit.,* S. 288 сл.

313

По этому вопросу см.: A. Gesche *Auferstehung Jesu, Op. cit.,* S. 301 сл.

314

Обзор см.: ibid., S. 275 сл.

315

Оба фрагмента опубликованы в: G. E. Lessing *Gesammelte Werke* XIl, S. 397–428, и XIII, S. 221–327.

316

M. Buber «Zwei Glaubensweisen», в *Gesammelte Werkel,* S. 724–726; сходная интерпретация недавно была дана У. Вилькенсом: U. Wilckens *Auferstehung.*

317

D.F. Strauß *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet.* Bd. 2, S. 655 сл.

318

K. Barth *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15.* München, 1924; id. *Die Kirchliche Dogmatik* III/2. Zollikon–Zürich 1948, S. 529–547; id. ibid., IV/1. Zollikon–Zürich, 1953, S. 311–394.

319

R. Bultmann «Neues Testament und Mythologie», в *Kerygma und Mythosl,* S. 46 (у Бультмана — курсив).

320

Id. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* S. 27.

321

Ibid.

322

Id. *Neues Testament und Mythologie, Op. cit,* S. 47.

323

R. Bultmann *Das Verhältnis der urchristlichen Christushotschaft zum historischen Jesus,* S. 27.

324

Id. *Neues Testament und Mythologie,* Op. cit., S. 45; см. также: id. «Karl Barth, "Die Auferstehung der Toten"», в *Gu* Vl, S. 54 сл.

325

G.Ebeling *Das Wesen des christlichen Glaubens.* München—Hamburg, 1967 (3–е изд. = Siebenstern–Taschenbuch 8), S. 53–66.

326

W. Marxsen *Die Auferstehung Jesu ah historisches und ah theologisches Problem;* см. также: id. *Die Auferstehung Jesu von Nazareth.* Приводимые цитаты относятся только к первой из названных публикаций.

327

Ibid., S. 10.

328

Ibid., S. 20, ср. также 16.

329

Ibid., S. 14, 22, 27.

330

Ibid., S. 15, 34.

331

Ibid., S. 35.

332

W. Marxsen *Anfangsprobleme der Christologie,* S. 20 сл.

333

По этому поводу см. критические замечания К.Лемана: K.Lehmann *Auferweckt am dritten Tag,* S. 340 сл.; а также Х.Шлира: H.Schlier *Über die Auferstehung Christi,* S. 40 сл.

334

R. Pesch «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu», *Op. cit,* а также дискуссионные статьи по этому вопросу в *ThQ* 153 (1973): W.Kasper *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik,* S. 229–241; K. H.Schelkle *Schöpfung des Glaubens?,* S. 242 сл.; P.Stuhlmacher *Kritischer müssten mir die Historisch–Kritischen sein!S.* 244–251; M.Hengel *Ist der Osterglaube noch zu retten?* S. 251–269; заключительный ответ Пеша: R.Pesch

«Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen», ibid., S. 270–283. См. также: H. Küng «Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens», ibid.; новейшая публикация на эту тему: W.Breuning «Aktive Proexistenz — Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst», в *TThZ*83 (1974), S. 193–213.

335

U. Wilckens «Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15:1–11», в w.Joest — W. Pannenberg (Hrsg.) *Dogma und Denkstrukturen.* Göttingen, 1963, S. 56–95; id. *Auferstehung,* особ. S. 147.

336

W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 47–112; id. «Dogmatische Erwägungen zur Auferstehungjesu», *указ. соч.;* см. наряду с этим подготовленные разъяснения: id. *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, id. (Hrsg.) Offenbarung ah Geschichte. Göttingen, 1970 (4–е изд.); id. «Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth», в Theologie ah Geschichte = Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologien. Hrsg. von J.M.Robinson und J.B.Cobb. Bd. 3. Zürich–Stuttgart, 1967, S. 135–169.*

337

Ibid., S. 95.

338

«Догматическая конституция о божественном откровении» (*Dei Verbum),* 2, в *Документы II Ватиканского собора.* М., 1998, S. 240.

339

K. Rahner *Zur Theologie des Todes* (QD, Bd. 2). Freiburg–Basel–Wien, 1958; id. «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», в *Schuften* IV, S. 157–172; id. «Das Leben der Toten», в *Op. cit.,* S. 429437; id. *Christologie,* S. 38–40.

340

L. Boros *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung.* Ölten—Freiburg, 1962.

341

H. Ebert «Die Krise des Osterglaubens. Zur Diskussion über die Auferstehung Jesu», в *Hochlandm* (1967/68), S. 305–331.

342

J. Ratzinger *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis.* München, 1968 (2–е изд.), S. 249–257.

343

G. Marcel *Foi et re alite («Foi vivante» 38).* Paris, 1967, S. 179 (нем. пер.: *Geheimnis des Seins.* Wien, 1952, S. 472).

344

W. Pannenberg *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologe.* Göttingen, 1964 (2–е изд.), S. 31–40; id. *Grundzüge,* S. 79–85.

345

J. Moltmann «Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage», в *Perspektiven der Theologie.* München—Mainz, 1968, S. 36–56; id. *Der gekreuzigte Gott,* S. 161–166.

346

A. von *Harnack Die Verklärungsgeschichte, der Bericht des Paulus 1 Kor 15, 3 ff und die beiden Christusvisionen des Petrus* (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil. — hist. Klasse). Berlin, 1922.

347

Так считают прежде всего X. Шлир и К. Леман: H.Schlier *Über die Auferstehungjesu Christi,* S. 21; K. Lehmann «Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur herme–neutisch–theologischen Struktur der Ostererzählungen», в *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K H. Schelkle.* Hrsg. von H.Feld und J.Nolte. Düsseldorf, 1973, S. 367.

348

K.H. Rengstorf *Die Auferstehung Jesu,* S. 93–100.

349

W. Michaelis *Die Erscheinungen des Auferstandenen.* Basel, 1944; id., статья «όράω», в *ThW* V, S. 357–360.

350

K. Lehmann «Die Erscheinungen des Herrn», *Op. cit.,* S. 370 сл.

351

H. Grass *Ostergeschehen,* S. 233–249.

352

G. Ebeling *Das Wesen des christlichen Glaubens,* S. 64 сл.

353

A. Darlapp, статья «Anfang», в *LThK* I*,* S. 525–529.

354

По поводу терминологии см.: E. Fascher «Anastasis — Resurrectio — Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema "Sprache und Offenbarung"», в *ZNW* 40 (1941), S. 166–229; K.H.Rengstorf *Die Auferstehung Jesu,* S. 22 сл. ;J.Kremer *Das älteste Zeugnis,* S. 40–47; A.Oepke, статья «ἀνίστημι», в *ThW* l*,* S. 368–372; id. статья «εγεὶρω» *в ThW* II*,* S. 334–336.

355

Подробные разъяснения см. у К. Лемана: K. Lehmann *Auferweckt am dritten Tag* (библ.); id. статья «Triduum mortis», в *LThK* X, S. 339.

356

По этому вопросу см.: G. Bertram, статья «ΰψος» и др., в *ThW* VIII, S. 600–619; id. статья «Erhöhung», в *RAC* Vl, S. 22–43; E.Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung heijesus und seinen Nachfolgern.* Zürich, 1962 (2–е изд.); F. Hahn *Hoheitstitel,* особ. S. 112–132, 189–193, 251–268, 290–292, 348–350 и др.

357

Прежде всего см.: E. Käsemann «Kritische Analyse von Phil 2:5–11», в *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, S. 51–95; G. Bornkamm «Zum Verständnis des Christus–Hymnus Phil 2:6–11», в *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze,* Bd. 2. München, 1963, S. 177–187; J.Gnilka *Der Philipperbrief.* Freiburg–Basel–Wien, 1968, S. 131–147 (библ.), а также прежде цит. S. 111 сл.

358

Подробнее об этом см.: W.Thüsing *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium.* Münster, 1970 (2–е изд.); R. Schnackenburg *Das Johannesevangelium, II.* Teil. Freiburg–Basel–Wien, 1971, S. 498–512 (экскурс).

359

G. Lohfink *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts–und Erhöhungstexten bei Lukas.* Müchen, 1971; id. *Die Himmelfahrt Jesu — Erfindung oder Erfahrung?* Stuttgart, 1972.

360

E. Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung,* особ. S. 21–33.

361

E Hahn *Hoheitstitel,* особ. S. 126–132; см. критическое замечание по этому поводу В.Тюзинга: W.Thüsing *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (Stuttgarter Bibelstudien 42). Stuttgart, 1969.

362

См. тезисы Й.Ратцингера: J.Ratzinger, статья «Himmelfahrt Christi», П. Systematisch, в *LthKV,* S. 360–362.

363

K. Rahner *Zur Theologie des Todes;* id. «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», *Op. cit.;* id. *Christologie,* S. 44–47.

364

По этому вопросу см.: E.Schweizer — E Baumgärtel, статья «σώμα» в: *ThW* VII*,* S. 1024–1091.

365

Библиографию по этому вопросу см. ниже в части III, гл. II, раздел 1.

366

J. Ratzinger, статья «Himmel», III. Systematisch, в *LThK* V*,* S. 355–358; id., статья «Himmelfahrt», ibid.

367

К этой теме см.: G. Quell — W. Foerster статья «κύριος», в *ThW* III*,* S. 1038–1098, особ. 1078 сл.; O. Cullmann *Christologie,* S. 200–244; F.Hahn *Hoheitstitel,* S. 67–132; I. Herrmann *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Haupthriefe.* München, 1961; W. Kramer *Christos — Kyrios — Gottessohn,* особ. S. 61 сл.; E.Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung,* S. 77–86; id. *Jesus Christus im vielfaltigen Zeugnis des Neuen Testaments.* München—Hamburg, 1968 (8–е изд.) (= Siebenstern–Taschenbuch 126), S. 145 сл., 172 сл.

368

E. Käsemann «Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik», в id. *Exegetische Versuche und Besinnungen* II*,* S. 105–131.

369

W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 78 сл.

370

J. Moltmann *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Kosequenzen einer christlichen Eschatologie.* München, 1968 (7–е изд.); id. «Gott und Auferstehung», *Op. cit.;* id. *Der gekreuzigte Gott,* особ. S. 153–166.

371

W.Kreck *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie.* München, 1961, S. 82 сл.

372

«Пастырская конституция о Церкви в современном мире» *(Gaudium et Spes),* 39, в *Документы II Ватиканского собора.* М., 1998, с. 407–408.

373

Подробнее об этом см. ниже в ч. III, гл. II, раздел 1, с. 253 сл.

374

К этой теме см.: H.Schlier, статья «ελεύθερος» и др., в *ThW* II, S. 484–500; id. «Über das

vollkommene Gesetz der Freiheit», в *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträgel.* Freiburg—Basel—Wien, 1966 (4–е изд.), S. 193–206; id. «Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis», в *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III. Freiburg–Basel–Wien, 1971, S. 216–233; E. Käsemann *Der Ruf der Freilieit.* Tübingen, 1972 (5–е изд.); D.Nestle, статья «Freiheit», в *RAC* VIII, S. 269–306; H.Küng *Die Kirche.* Freiburg–Basel–Wien, 1967, S. 181–195.

375

К этому вопросу см.: H. Küng *Die Kirche,* S. 70–99; A. Vögtle «Der einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung», в *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit.* Hrsg. von J. Danielou и H.Vorgrimler. Freiburg–Basel–Wien, 1961, S. 50–91.

376

Догматическая конституция о Церкви («Lumen Gentium»), с. 2–5, в *Документы II Ватиканского собора.* М., 1998.

377

Об этом см. исследование Г. Коха: G. Koch *Die Auferstehung Jesu Christi.* Tübingen, 1959; его дополняет M. Кель «Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl», в *GuL* 43 (1970), S. 90–125.

378

Здесь нет возможности вступать в дискуссию о непогрешимости Церкви; см. мою статью: «Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit», в *StdZ* 188 (1971), S. 363–376, перепечатано в H. Küng (Hrsg.) *Fehlbar?* Zürich–Einsiedeln–Köln, 1973, S. 74–89.

379

Библиографию см. выше на с. 134, прим. 20.

380

К библейскому пониманию реальности см.: Th. Boman *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen.* Göttingen, 1968 (5–е изд.), S. 35 сл.; C.Tresmontant *Essai sur la pensee he braique,* (coli. «Lectio divina» 12). Paris, 1956 (2–е изд.; нем. пер.: *Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung. Ein Versuch.* Düsseldorf, 1956); W.Kasper *Dogma unter dem Wort Gottes.* Mainz,

1965, S. 58–109. Библейское понимание реальности прежде всего следовало бы подвергнуть онтологической интерпретации, что не может быть здесь проделано. Она была бы основополагающей для исторической интерпретации реальности, понимающей бытие как осуществление, и не подвергала бы при этом все релятивистскому процессу становления. Исходным пунктом подобных размышлений должно было бы быть продумывание таких аристотелевско–схоластических категорий бытия, как «действительность» (действие) и «возможность» (потенция). При этом потенцию следовало бы понимать не как бытие–возможность, а как возможность–бытие (Николай Кузанский: *possest)*

381

W. Marcus *Der Subordinationismus als histologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen «Theologie» und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe oikonomia und theologia.* München, 1963.

382

Произвольную интерпретацию дает В.Кюннет в своем «Богословии воскресения» (W. Künneth

Theologie der Auferstehung. München, 1961, 4–е изд.), различая божество и сыновство Иисуса. В то время как Иисус всегда был Сыном Божьим, божество (κυριότης) он воспринял лишь через воскресение. В своей христологии В.Панненберг (W.Pannenberg *Grundzüge,* S. 133 сл.) справедливо отверг эту точку зрения и подчеркнул, что богосыновство Иисуса имеет обратную силу с точки зрения его воскресения. Так же считает Д. Видеркер (D.Wiederkehr «Entwurf einer systematischen Christologie», в *MySal* III/1, S. 518–530). Эта юридическая терминология не совсем подходит для выражения справедливо подчеркнутой онтологической характеристики, что воскресение было окончательным осуществлением того, чем был Иисус сначала. См. также: B.Welte «Zur Christologie von Chalkedon», в *Auf der Spur des Ewigen.* Freiburg—Basel—Wien, 1965, S. 452–458.

383

K. H. Schelkle *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments;* U. Wilckens *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch–religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2.* Tübingen, 1959; W. Schräge *Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament,* указ. соч.; H.U. von Balthasar *Mysterium Paschale,* Op. cit.

384

W. Popkes *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament.* Zürich—Stuttgart, 1967.

385

E. Stauffer «Vom λόγος τοϋ σταυροϋ und seiner Logik», в *ThStK* 103 (1931), S. 179–188.

386

Plinius «Liber X. Traianum imperatorem cum eiusdem responsis», XCVI, 7, в Pliny *Letters and Panegyricus* (ed. B. Radice), T. II. London, 1969, S. 288. Литургическое поклонение как «место в жизни» первохристианской христологии недавно было прекрасно проанализировано Г.Лофинком: G. Lohfink «Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?», в *BZ NF* 18 (1974), S. 161–179.

387

R. Bultmann *Das Evangelium des Johannes.* Göttingen, 1950 (11–е изд.), S. 1–57; R.

Schnackenburg *Johannesevangelium I,* S. 208–257; O. Cullmann *Christologie,* S. 253–275.

388

H. Kleinknecht — G. Quell — E. Stauffer — K. G. Kuhn, статья «θεός», в *Th*W III, S. 65–123; K. Rahner «Theos im Neuen Testament», в *Schuften* I, S. 91–167.

389

W. Thüsing *Per Christum in Deum. Drei Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen.* Münster, 1965.

390

F.J. Schierse «Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung», в *MySalll,* S. 85–131, прежде всего S. 128.

391

K. Rahner «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», в *MySal* II, особ. S. 327 сл.; H.De Lavalette статья «Dreifaltigkeit» в *LThK* III, S. 543–548.

392

W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 155 сл., 169 сл.

393

Лит. см.: с. 186, прим. 4; приводимые ниже цитаты взяты из Кеземана (Käsemann), *Op. cit.,* с. 68, 71.

394

W.Kramer *Christos–Kyrios–Gottessohn,* S. 108–112.

395

C. Colpe *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vorn gnostischen Erlösermythus.* Göttingen, 1961.

396

См. подробно: H.L. Strack — P. Billerbeck *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* München, 1969 (5–е изд.), I, S. 974; II, S. 353–357.

397

E.Schweizer «Zur Herkunft der Präexistenzvorstellungen bei Paulus», в *Neotestamentica,* S. 105–109; U.Wilckens — G. Fohrer, статья «σοφία», в *ThW* VII, S. 465–529; R. Schnackenburg *Johannesevangelium* I, S. 290 сл. (экскурс).

398

W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 153.

399

См. новое итоговое исследование В. Мааса: W. Maas *Unveründerlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griehisch–philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien 1). München—Paderborn—Wien, 1974.

400

Th.Boman *Das hebräische Denken,* S. 35 сл.; C. H. Ratschow «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems», в *ZThK* 51 (1954), S. 360–387; H. Sasse, статья «αιών», в *ThW*I, S. 197–209; G. Delling *Das Zeitverständnis des Neuen*

Testaments. Gütersloh, 1940. См. также новые интерпретации К.Барта, Э.Бруннера, Э.Юнгеля, Ю.Мольтмана, В.Каспера, Х.Кюнга, Х. Мюлена, К. Ранера и Й. Ратцингера.

401

По этому вопросу см. исследования: A. von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. I (Die Entstehung des kirchlichen Dogmas). Tübingen, 1931 (5–е изд.);

F. Loofs *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* Tübingen, 1959 (6–е изд.), особ. S. 1–263; R. Seeberg *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. I (Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter). Leipzig—Erlangen, 1920 (3–е изд.); M.Werner *Die Entstehung des christlichen Dogmas.* Bern—Leipzig, 1941; A.Adam *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. I (Die Zeit der alten Kirche). Gütersloh, 1965; W. Köhler *Dogmengeschichte ah Geschichte des christlichen Selbstbezvusstseins,* Bd. 1 (Von den Anfängen bis zur Reformation). Zürich, 1951 (3–е изд.); A. Grillmeier — H.Bacht *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Bd. 1 (Der Glaube von Chalkedon). Würzburg, 1973 (4–е изд.); A.Gilg *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie.* München, 1955;

G. L.Prestige *Dieu dans la pensee patristique.* Paris, 1955; P.Th.Camelot *Ephese et Chalcedoine.* Paris, (L Orante; нем. пер.: *Ephesus und Chalcedon.* Mainz, 1963); I.OrtizUrbina *Nizäa und Konstantinopel.* Mainz, 1964; A. Grillmeier *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon.* London, 1965; J. Liebaert *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451),* mit einer biblisch–christologischen Einleitung von P.Lamarche (HDG III/la). Freiburg—Basel—Wien, 1965; F.Ricken «Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Piatonismus», в *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD, Bd. 51). Hrsg. von B.Welte. Freiburg–Basel–Wien, 1970, S. 74–99; P.Smulders «Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie», в *MySal* III/1, S. 389–475.

402

G. Greshake *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius.* Mainz, 1972; id. «Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte», в *Erlösung und Emanzipation* (QD, Bd. 61). Hrsg. von L.Scheffczyk. Freiburg–Basel–Wien, 1973, S. 69–101.

403

О значении древнего понятия ὑπόστασις — «личность» см. ниже гл. III, раздел 1, с. 299 сл., особ. 317, прим. 22.

404

A. von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, S. 20.

405

Обзор истории и состояния проблемы дается в следующих публикациях: A. Grillmeier «Hellenisierung —Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», в *Scholastika* (1958), S. 321–355, 528–558; id. «Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik», bJ. Pfammatter— F. Furger (Hrsg.) *Theologische Berichte* I. Zürich—Einsiedeln —Köln, 1972, S. 69–169; P. Stockmeier статья «Hellenismus und Christentum», в SM II, S. 665–676; id. *Glaube und Religion in der frühen Kirche.* Freiburg—Basel—Wien, 1972; W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 296 сл.

406

W. Kamiah *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums*

und zu Augustins «Bürgschaft Gottes». Stuttgart—Köln, 1951 (2–е изд.).

407

R. Seeberg *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, S, 3.

408

Игнатий Антиохийский *Письмо к Поликарпу* III, 2 (= *The Apostolic Fathers* II. Ed. J.B.Ligthfoot, p. 343 сл.); id. *Письмо к Ефесяпам (= Ор. ей.,* p. 47 сл.).

409

Irenaus *Adversus haereses* IV, 20, 4 (= ed. W.W.Harvey II, c. 216).

410

Tertullian *De came Christi* V (= PL 2, c. 805–808).

411

Homo factus mansit quod erat — «став человеком, остался тем, чем был» (лат.). — *Прим. ред.*

412

Origenes *De prineipiis,* praef. IV (= GCS 22, 10).

413

Sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam die amittens, forma servi accessit, non forma die discessit — «так уничижился: принимая образ раба, не оставил образа Бога, приблизившись к образу раба, не удалился от образа Бога». — *Прим. ред.*

414

Augustinus *Sermo* 183, IV, 5 (= PL 38, 990).

415

По этому вопросу см.: W. Eiert *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit ah Einführung in die alte Dogmengeschichte.* Hrsg. von W.Maurer und E. Bergsträsser. Berlin, 1957; H. Küng *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken ah Prolegomena zu einer künftigen Christologie.* Freiburg—Basel—Wien,

1970; H.U.von Balthasar *Mysterium Paschale, Op. cit.*

416

M. Luther «Disputatio Heidelbergae habita», These 19 сл., в *WA* I, S. 354; ср.: W.von Loewenich *Luthers Theologia cruets.* München, 1954 (4–е изд.).

417

P. Schoonenberg *Ein Gott der Menschen.* Zürich—Einsiedeln—Köln, 1969; id. «Trinität — der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott», в *Onentierung* 37 (1973), S. 115–117. См. также: K.Reinhardt «Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht–chalkedonischen Christologie», в *TTh*Z80 (1971), S. 273–289; A. Schilson — W. Kasper *Christologie im Präsens,* S. 115–122.

418

P. Schoonenberg «Trinität...», S. 115.

419

Ibid.,S. 116.

420

W.Schulz *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik.* Pfullingen, 1957 (3–е изд.); H.Krings — E.Simons, статья «Gott», в *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II. München, 1973, S. 614–641.

421

G. W.F.Hegel *Phänomenologie des Geistes* (ed. J.Hoffmeister), S. 21.

422

Id. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/'2 (ed. Lasson), S. 158.

423

Ibid.,S. 53 сл.

424

Ibid., S. 75.

425

J.W. von Goethe «Die Geheimnisse. Ein Fragment», цит. по: J.Moltmann *Der gekreuzigte Gott,* S. 37.

426

K. Barth *Die Kirchliche Dogmatik* I/1. Zollikon–Zürich, 1947 (5–е изд.), S. 373 сл.; H. Berkhof *Theologie des Heiligen Geistes.* Neukirchen — Vluyn, 1968, S. 128 сл.

427

K. Rahner *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, Op. cit.,* S. 364 сл., 385 сл.

428

G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (ed. Lasson), S. 75.

429

Thomas von Aquin *Summa theologiae* III, q. 3, a. 5.

430

K. Barth *Die Kirchliche Dogmatik* II/2. Zollikon–Zürich, 1948 (3–е изд.), S. 1; ср.: S. 101 сл.

431

H. U. von Balthasar *Karl Barth,* S. 186 сл.

432

K. Pfleger *Die verwegenen Christozentnker.* Freiburg—Basel—Wien, 1964 (= Herder–Bücherei 179); H.U.von Balthasar *Karl Barth,* S. 336 сл.; H.Küng, статья «Christozentrik», в *LThK* ll, S. 1169–1174; id. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung.* Einsiedeln, 1957, S. 127 сл., 138 сл., 277 сл.; W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 169 сл.; H. Riedlinger «Die kosmische Königsherrschaft Christi», в *Concilium 2* (1966), S. 53–62; G. Rousseau «Die Idee des Königtums Christi», в *Op. cit.,* S. 63–69.

433

Ср.: с. 224, прим. 19.

434

G.von Rad *Weisheit in Israel.* Neukirchen—Vluyn, 1970.

435

U. Wilckens — G. Fohrer, статья «σοφία», в *ThW* VII, S. 515–519.

436

Ср.: ibid., S. 519–523; H.Schlier «Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas», в *Die Zeit der Kirche,* S. 206–232; U.Wilckens *Weisheit und Torheit.*

437

G. Bornkamm, статья «μυστήριον», в *ThW* IV, S. 809–834, особ. 823 сл.; H.Schlier *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar.* Düsseldorf, 1968 (6–е изд.), особ. S. 60 сл., 153 сл.; J.Gnilka *Der Epheserbnef.* Freiburg—Basel—Wien, 1971, особ. S. 76 сл.

438

См. обзоры: H. U. von Balthasar *Glaubhaft ist nur Liebe,* J. Moltmann «Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage», в *Perspektiven der Theologie,* S. 13–35, и выше I часть, особ. с. 16 сл.

439

См. выше I часть, гл. III раздел 3, с. 49 сл.

440

См. выше I часть, гл. III раздел 4, с. 56 сл., особ. прим. 49.

441

См. выше с. 6, прим. 9.

442

O.von Nell–Breuning, статья «Integralismus», в *LThK* V, S. 717 сл.

443

Irenaus *Adversus haereses* V, praef. (= ed. W. W. Harvey II, с. 314).

444

См.: ibid., V, 16, 2 (=указ. изд., II, с. 368).

445

Ibid., IV, 34, 1 (=указ. изд., II, с. 269).

446

К истории этой аксиомы см.: J.Beumer «Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips», в *Gr* 20 (1939), S. 381–406, 535–552; B.Stoeckle *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms.* Rom, 1962 (библ.). К существу проблемы см.: E. Przywara «"Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation», в *Scholastik* 17 (1942), S. 178–186; J. Alfaro, статья «Gratia supponit naturam», в *LThK* IV, S. 1169–1171 (библ.); J. Ratzinger «Gratia praesupponit naturam», в *Dogma und Verkündigung.* München–Freiburg, 1973, S. 161–181.

447

См. прежде всего: H.Volk «Gnade und Person», в *Gott alles in allem,* особ. S. 119 сл.

448

K. Marx — F. Engels «Manifest der kommunistischen Partei», в *Gesammelte Werke* II (Studienausgabe). Darmstadt, 1971, S. 817.

449

R. Haubst *Vom Sinn der Menschwerdung. «Cur deus homo».* München, 1969; см. также краткий историко–богословский очерк Х.У. фон Балтазара: H.U.von Balthasar *Karl Barth,* S. 336–344.

450

M.Schmaus *Katholische Dogmatik* II/2. München, (6–е изд.), S. 70.

451

Quo nil maius fieri potest — «[то,] что не может быть ничем большим» (лат.). — *Прим. ред.*

452

F.W.J. Sendling «Die Philosophie der Offenbarung, zweiter Teil», в *Gesammelte Werke* VI (ed. M.Schröter), S. 561, 566.

453

Поэтому выдвинутый Ф.Хр. Бауром и переосмысленный недавно Э.Кеземаном (E. Käsemann *Jesu letzter Wille nach Johannes 17.* Tübingen, 1966, особ. S. 51 сл.) тезис о том, что четвертое Евангелие находилось под угрозой докетизма, приходится признать маловероятным. Ср.: *R. Schnackeburg Johannesevangelium I,* S. 243 сл.

454

E.Schweizer — F. Baumgärtel — R. Meyer, статья «σάρς», в *ThW* IV, S. 98–151.

455

C. Colpe — E. Haenchen — G. Kretschmar статья «Gnosis», в *RGG* II, S. 1648–1661 (библ.); R. Haardt, статья «Gnosis», в *SM* II, S. 476–486 (библ.); W.Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* Tübingen, 1934; W. Bousset *Hauptprobleme der Gnosis.* Göttingen, 1973; R. Bultmann, статья «γινώσκω», в *ThW*I, S. 688–719; id. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen.* Zürich—Stuttgart, 1954 (2–е изд.); C. Colpe *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen*

Erlösermythus. Güttingen, 1961; R. Haardt *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Salzburg, 1967; E. Haenchen «Gab es eine vorchristliche Gnosis?», в Gott und Mensch. Tübingen, 1965, S. 265–298; H.Jonas Gnosis und spätantiker Geist, Bd. I, Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung, 1964 (3–е изд.); id. Gnosis und spätantiker Geist, Bd. II/1, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen, 1954; G. Quispel Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951; H.Raschke Das Christusmysterium. Wiedergehurt des Christentums aus dem Geist der Gnosis. Bremen, 1954; R. Reitzenstein Die hellenistischen Mystenonreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Darmstadt, 1956; id. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn, 1961; L. Schottroff Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung fur Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchen, 1970; R. Mc. L.Wilson Gnosis und Neues Testament. Stuttgart, 1971.*

456

A. Grillmeier, статья «Doketismus», в *LThK* III, S. 470 сл.; R. Schnackenburg *Johannesbкшefe.* Freiburg—Basel—Wien, 1963 (2–е изд.), S. 15–20, 24 сл.

457

Так считает прежде всего В. Шмитхальс: WSchmithals *Die Gnosis in Кокшnth. Eine Untersuchung zu den Кокшntherbriefen.* Göttingen, 1969 (3–е изд.)

458

G. Bornkamm «Die Häresie des Kolosserbriefes», в *ThLZ* 73 (1948), S. 11–20.

459

Правда, идет ли уже речь о докетизме в позднем смысле слова, справедливо ставится под сомнение Р. Шнакенбургом: R.Schnackenburg Johanneshriefe, S. 20 сл.

460

Irenaus *Adversus haereses* V, praef. (= ed. W.W.Harvey II, с. 314).

461

F. P. Fiorenza — J. B. Metz «Der Mensch als Einheit von Leib und Seele», в *MySal* II, S. 584–636; J. B.

Metz, статья «Leiblichkeit», в *HThG* II, S. 30–37; W. Maier *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean–Paul Sartre und Maurice Merleau–Ponty.* Tübingen, 1964; W. Pannenberg *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie.* Göttingen, 1964; K. Rahner — A.Görres *Der Leib und das Heil.* Mainz, 1967; K. Rahner «Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis», в *Schriften* III, S. 47–60; G. Siewerth *Der Mensch und sein Leib.* Einsiedeln, 1953; M.Theunissen *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin, 1965; B.Welte «Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil», в *Auf der Spur des Ewigen,* S. 83–112.

462

Кардинал Ж.Г.Сальеж (цит. по: J. Ratzinger «Gratia praesupponit naturam», *Op. cit.,* S. 178 сл.).

463

G.Quell — G.Bertram — G.Stählin — W.Grundmann, статья «ἁμαρτάνω», в *ThW* I, S. 267–320.

464

Здесь неуместно высказываться в деталях по вопросу о многоплановых дискуссиях о первородном грехе. См.: U. Baumann *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Knse heutiger Theologie.* Freiburg—Basel—Wien, 1970; J. Gross *Geschichte des Erbsündedogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übek,* 4 Bde. München—Basel, 1960–1972; H.Rondet *Problumes pour la reflexion chretienne. he piche originel, l'enfer et autres etudes.* Paris, 1946; P.Schooneberg *Theologie der Sünde.* Einsiedeln—Zürich—Köln, 1966; id. «Der Mensch in der Sünde», в *MySal* II, S. 845–941 (библ.); K. H. Weger *Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs «Erbsünde und Monogenis–mus» von K Rahner (QY),* Bd. 44). Freiburg—Basel—Wien, 1970; H.Haag *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien 10), Stuttgart, 1966; M. Flick — Z. Alszeghy *Il peccato originale.* Brescia, 1972; Z. Alszeghy — M. Flick «II pec–cato originale in prospettiva evaluzionistica», в Gr47 (1966), S. 202–225; A.Vanneste «Le Decret du Concile de Trente du peche originel», в *NRTHS7* (1965), S. 688–726; id. «La Prehistoire du Decret du Concile de Trente sur le peche originel», в *NRTh* 86 (1964), p. 355–369, 490–510; id. «La Theologie du peche originel», в *Rev. du Clerge Afric,* Sept. 1967, p. 492–513; L. Scheffczyk, статья «Erbsünde», в *HThG* I, S. 293–303.

465

Gewiess — ELakner — A.Grillmeier статья «Erlösung», в *LThK* III, S. 1016–1030; O.Proksch — E Büchsei, статья «λύω», в *ThW* IV, S. 329–359.

466

G. Greshake *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre bei Pelagius.* Mainz, 1972.

467

J.Ternus «Das Seelen–und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich–systematische Untersuchung», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 3, S. 81–237.

468

Barn V, 11 (= Patrum apostolicorum opera, Fase. I, ed. O. de Gebhardt — A.Harnack–Th.Zahn. Leipzig, 1875, p. 20); 2 Clem 9:5 (= *The Apostolic Fathers* I/'II, ed. J.B.Lightfoot. London, 1890, p. 230); Ignatius von Antiochien Eph VII, 2 (= *The Apostolic Fathers* II/II/l, p. 47 сл.); Polykarp VII, 1 (= *The Apostolic Fathers* II/II/2, p. 918).

469

Ignatius von Antiochien Smyrn IV, 2 (= *The Apostolic Fathers U/H/*1, c. 298 сл.).

470

1 Clem 49, 6 (= *The Apostolic Fathers* I/II, c. 149).

471

Irenaus *Adversus haereses* V, 1, 2 (= ed. W.W. Harvey II, c. 325).

472

Tertullian *De carne Christi* X (= PL 2, c. 817 сл.).

473

Origenes *Deprincipiis* II, 6, 5 (= GCS 22, c. 144).

474

Tertullian *Adversus Paxeam* XXVII (= PL 2, c. 213–216); id. *De carne Christi* XIII (= PL 2, c. 821 сл.).

475

H. de Riedmatten, статья «Apollinarius der Jüngere», в *LThK* I, S. 714; id., статья «Apollinarismus», в *LThK,* S. 716 сл.; A.Grillmeier «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», *Op. cit.,* особ. S. 102–120.

476

J. A. Jungmann *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* 1962 (2–е изд.), особ. S. 151 сл.

477

F.X.Arnold *Seeborge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke.* Freiburg, 1956, S. 28–51.

478

Gregor von Nyssa *Adversus Apollinarem* XXI, XLI (= PG 45, с. 1163 сл., 1217 сл.).

479

Irenaus *Adversus haereses* V, 14, 1 сл. (= ed. W.W.Harvey II, с. 360); Tertullian *De carne Christi* X (указ. изд.); id. *Adversus Marcionem* II, 27 (= PL 2, с. 343 сл.).

480

Origenes *Разговор с Гераклидом* VII, 5 (= Sources chretiennes, Bd. 67, 70).

481

Gregor von Nazianz *Epistola* CI (= PG 37, с. 181 сл.).

482

A. Grillmeier, статья «Quod non assumptum — non sanatum», в *LThK* VIII, S. 954–956.

483

Origenes *De principiis* II, 6, 3 (GCS 22, с. 141–143).

484

Augustinus *Epistola* CXXXVII, 3, 11 (= PL 11, 520); id. *Epistola* CXL, 4, 12 (= PL 11, 543); id. *De fide et symbolo* IV, 10 (= CSEL 41, 13 сл.).

485

Thomas von Aquin *Summa theol* III, q. 4, a. 1; id. *Summa c. Gent.* IV, 32 сл.

486

Verbum assumpsit corpus mediante anima — «слово приняло плоть через душу» (лат.). — *Прим. ред.*

487

Johannes Damascenus *De fide orthodoxa* III, 6 (= PG 94, 1001–1008); Augustinus *Epistola* CXXXVII, 8 (= PL 33, c. 519); id. *De agone Christiano* XVIII (= CSEL 41, c. 120 сл.); Thomas von Aquin *Super* IV lib. Sententiarum, d. 2, q. 2, a. 1; id. *Summa theol.* Ill, q. 6, a. 1. Особенно разработано богословие человеческой души Христа Оригеном: A. Grillmeier «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», *Op. cit.,* S. 63–66; P. Smulders «Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung

der Christologie», *Op. cit.*, особ. S. 418–422; ср. также главу III, раздел 1 нашей книги 299 сл.

488

J.P. Sartre *Lexistentialisme est un humanisme.* Paris, 1960.

489

M. Horkheimer und Th. W.Adorno *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt/Main, 1969.

490

G. von Rad *Theologie des Alten Testaments,* Bd. 1, S. 263 сл.; W.Eichrodt *Theologie des Alten Testaments,* Bd. 1. Stuttgart—Göttingen, 1959 (6–е изд.), S. 55 сл.

491

E. Lohse *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi.* Göttingen, 1955.

492

J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie!,* S. 272 сл.; id. «Παις (θεοῦ) im Neuen Testament», в *Abba,* S. 191–216; id. «Das Lösegeld für Viele (Mk 10:45)», в *Op. cit.,* S. 216–229.

493

E. Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung,* S. 7 сл.

494

Эта формула восходит к Д. Бонхефферу: D. Bonhoeffer *Widerstand und Ergebung,* S. 259 сл.

495

H. Riesenfeld, статья «υπέρ», в *Th*W VIII, S. 510–518; F.Hahn *Hoheitstitel,* S. 46–66; E.Schweizer *Erniedrigung ung Erhöhung,* S. 72–75; K. H.Schelkle *Die Passion Jesu,* S. 131 сл.

496

H. U. von Balthasar *Die Gottesfrage des heutigen Menschen.* Wien—München, 1956, S. 174–223.

497

O. Cullmann *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit–und Geschichtsauffassung.* Zollikon–Zürich, 1948 (2–е изд.), S. 99–103.

498

W. Foerster — G. von Rad статья «εἰρήνη», в *Th*W II, S. 398–418; H. Groß *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament.* Trier, 1956; W.Kasper — K.Lehmann *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart* (= Pastorale, Bd. 1). Mainz, 1970, S. 28–34.

499

«(Как) Бог родился из сущности Отца прежде времени, и (как) человек родился из сущности Матери во времени» (лат.). — *Прим. ред.*

500

«От Марии девы Богородицы по человечеству» (лат.). — *Прим. ред.*

501

H. Fr. von Campenhausen *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche.* Heidelberg, 1962.

502

J. Mclntyre *St. Anselm and his critics.* Edinburgh—London, 1954; H.U. von Balthasar *Herrlichkeit,* Bd. II. Einsiedeln, 1962, S. 217–263; F.Hammer *Genugtuung und Heil.* Wien, 1967; R. Haubst «Anselms Satisfaktionslehre einst und heute», в *TThZ* 8O (1971), S. 88–109 (библ.); H.Kessler *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu,* S. 83–165; G.Greshake «Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury», в *Th*Q153 (1973), S. 323–345 (библ.).

503

Anselm von Canterbury *Cur Deus homol,* Cap. XV (= ed. F. S. Schmitt. München, 1956, S. 48 сл.) и др.

504

Thomas von Aquin *Summa theol* III, q. 1, a. 2; к интерпретации см.: H. Kessler *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu,* S. 167–226.

505

К различным вариантам теории см.: F. Lakner статья «Satisfaktionstheorie», в *LThK* IX, S. 341–

343; к историческому развитию см.: J. Riviere *Le dogme de la Redemption. Essai d'etude histonque.* Paris, 1905; id. *Le dogme de la Redemption au debut du Moyen Age.* Paris, 1934.

506

Наша интерпретация прежде всего присоединяется к мнению Г.Грешаке: G.Greshake *Erlösung und Freiheit,* Op. cit.

507

Anselm von Canterbury *Cur Deus homol,* Cap. XIVсл. (= ed. F. S. Schmitt, S. 46 сл.).

508

E. Käsemann «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», в *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, S. 181–193; P.Stuhlmacher *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus.* Göttingen, 1966 (2–е изд.).

509

См. анализ Д. Зёлле: D. Solle *Stellvertrettung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes».* Stuttgart, 1967 (4–е изд.); id. *Leiden.* Stuttgart, 1973.

510

См. все еще незаменимое исследование Ф.Хр. Баура: F. Chr. Baur *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste.* Tübingen, 1838.

511

A. von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. III (Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas). Tübingen, 1932 (5–е изд.), S. 403–411; A. Ritsehl *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* Bd. 1. Bonn, 1963, S. 31–54. Аналогичная критика недавно нашла свое место и в работах таких католических авторов, как И.Ратцингер (J. Ratzinger *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis.* München, 1968, 186 сл.) и Х.Кесслер (H. Kessler *Die Heilsbedeutung,* S. 153 сл.). См. также: R.Haubst *Anselms Satisfaktionslehre,* указ. изд.

512

G.W.F. Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. J. Hoffmeister). Hamburg, 1955 (4–е изд.), §§ 4–32 и др.

513

K. Marx «Thesen über Feuerbach», в *Gesammelte Werke* II (Studienausgabe). Darmstadt, 1971, S. 2 сл.

514

R. Affemann «Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht», в L.Scheffczyk (Hrsg.) *Erlösung und Emanzipation* (QD, Bd. 61). Freiburg, 1973, S. 15–29.

515

M. Heidegger *Sein und Zeit.* Tübingen, 1960 (9–е изд.), S. 235 сл.

516

E. Ritz, статья «Entfremdung», в *Historisches Wörterbuch der Philosophien,* S. 509–525; о богословском применении этого понятия см.: P. Tillich «Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken», в *Gesammelte Werhe* IV. Stuttgart, 1961, S. 183–199.

517

I. Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», BA 64–66, в *Gesammelte Werke* IV (ed. W. Weischedel). Darmstadt, 1956, S. 59–61.

518

Из необъятной литературы см.: A.Grillmeier «Der Gottessohn im Totenreich», в *ZkTh* 71 (1949), S. 1–53, 184–203; id. статья «Höllenabstieg Christi», в *LThK* V, S. 450–455; K.H.Schelkle *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief.* Freiburg–Basel–Wien, 1961, S. 102–108; H.Vorgrimler «Fragen zum Höllenabstieg Christi», в *Concilium*^ (1966), S. 70–75; J. Ratzinger *Einfuhrung in das Christentum,* S. 242–249; id. «Schwierigkeiten mit dem Apostolikum. Höllenabfahrt — Himmelfahrt — Auferstehung des Fleisches», в P. Brunner — G. Friedrich — K. Lehmann — J. Ratzinger *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* Regensburg, 1968, S. 97–123; H. U. von Balthasar *Mysterium Paschale,* указ. изд., S. 227–255; J.B.Metz *Erlösung und Emanzipation,* указ. изд., S. 131 сл.

519

G. W. F. Hegel Phänomenologie des Geistes (ed. J. Hoffmeister). Hamburg, 1952, S. 398 сл.; id.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 164 сл.; K. Marx «Zur Judenfrage», в Gesammelte Werke I (Studienausgabe). Darmstadt, 1962, S. 451–487; прежде всего см. знаменитую главу о фетишистском характере товара: «Das Kapital», в Gesammelte Werke TV (Studienausgabe). Darmstadt, 1962, S. 46–63.

520

K. Marx «Zur Judenfrage», *в указ. изд.,* S. 479.

521

Ibid., S. 459.

522

См. об этом подробнее II–ю часть, IV–ю главу, с. 118 сл.

523

Об этом см. выше во II–й части, в VI–й главе, с. 153 сл.

524

F. Loofs *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* S. 69 сл.; id. *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen (Quellen bei Irenaeus.* Leipzig, 1930 (*TU* 46).

525

Ignatius von Antiochien, Eph VII, 2 (= The Apostolic Fathers II/II/l, 47 сл.), а также Eph XVIII, 2 (= указ. изд., 74 сл.); id. Smyrn I, 1 (= указ. изд., 289); 2 Clem 9:5 (= The Apostolic Fathers I/II, 230); Hermas, Sim. V, 6 сл. (= GGS 48, 57 сл.).

526

R. Schnackenburg *Johannesevangelium* I, S. 241–249.

527

К этому вопросу см.: W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 335 сл., а также: D.Wiederkehr *Entwurf einer systematischen Christologie,* указ. изд., S. 506 сл.

528

Подробный анализ см.: A. von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. I и II. Tübingen, 1931

(5–е изд.); R.Seeberg *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. I и II. Leipzig—Erlangen, 1920 (3–е изд.) и 1923 (3–е изд.); F. Loofs *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* M.Werner *Die Entstehung des christlichen Dogmas;* A.Adam *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. I; G.L.Prestige *Dien dans la pensee patristique,* A.Grillmeier *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* указ. изд.; id. *Christ in Christian Tradition;* P.Smulders *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie,* указ. изд.; J. Liebaert *Christologie.*

529

Irenaus *Adversus haereses* III, 19, 2 (= ed. W. W. Harvey II, 104 сл.).

530

Ibid., III, 16, 2. 3. 8; 17, 4 (= указ. изд., с. 84 сл., 90; 94).

531

Ibid., V praef. (= указ. изд., с. 314).

532

Ibid., III, 19, 1 (= указ. изд., с. 103).

533

Tertullian *Adversus Praxeam,* S. 26 сл. (= PL 2, 212–216); 27 (= 215 B–C): «Videmus duplicem statum non confussum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem differo. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem; denique et mortua est». О подготовке этой формулы у Мелитона Сардийского и Ипполита см.: A.Grillmeier *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* указ. изд., S. 38 сл.

534

P. Smulders *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie,* указ. изд., S. 416.

535

См. новое исследование: A. Grillmeier «Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich–

dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht», в *Scholastik* 36 (1961), S. 321–356.

536

Итог по этому вопросу подведен В.Панненбергом: W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 291–295.

537

J. Danielou «Christologie et eschatologie», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 3, S. 269–286.

538

Ch. Moeller «Le chalcedonisme et le neo–chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du VI siecle», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 1, S. 637–720; A. Grillmeier «Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zur Gregor dem Großen», в *Op. cit.,y* Bd. 2, S. 791–839.

539

L. Ott «Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 2,

S. 873–922; I. Backes «Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalkedon», в *указ. соч.,* S. 923–939.

540

J.Ternus *Das Seelen–und Bewusstseinsleben Jesu,* Op. cit., S. 117–157.

541

Об этом понятии и об истории его значения прежде всего см.: E. Lohse статья «πρόσωπον», в TAW VI, S. 769–781; S. Schlossmann *Persona und* ΠΡΟΣΩΠΟΝ *im Recht und im christlichen Dogma.* Darmstadt, 1968 (= 1906); H. Rheinfelder *Das Wort »Persona».* Halle, 1928; M.Nedoncelle «Prosopon et persona dans l'antiquite classique», в *RevSR* 22 (1948), S. 277–299; см. резюме: A.Haider — A.Grillmeier–H. Erharter статья «Person», в *LThK* VIII, S. 287–292 (библ.).

542

C. Andresen «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs», в *ZNW 52* (1961), S. 1–39; наряду с этим см. также: J.Ratzinger «Zum Personverständnis in der Theologie», в *Dogma und Verkündigung,* S. 205–223.

543

H. Köster статья «ὕπόστασις», в *ThW* VIII, S. 571–588, и прежде всего исследование X. Дерриса: H. Dorris Ὑπόστασις. *Wort–und Bedeutungsgeschichte.* Göttingen, 1955.

544

H. Dörries *De Spiкшtu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des tкшnitanschen Dogmas.* Göttingen, 1956.

545

A.M.S. Boethius *Liber der persona et duabus natuns* III (= PL 64, 1343).

546

Leontius von Byzanz *Contra Nestonanos et Eutychianos,* lib. I (= PG 86, 1280 A); id. *Solutio argumentorum a severo objectorum* (= PG 86, 1917 D).

547

Rusticus Diaconus *Contra Acephalos disputatio* (= PL 67, 1239 D).

548

Leontius von Byzanz *Contra Nestonanos et Eutychianos,* lib. I (= PG 86, 1277 C–D).

549

Maximos Confessor *Opuscula theologica et polemica* (= PG 91, 97 A).

550

Richard von St. Viktor *De Trinitate* IV*,* 22, 24 (= PL 196, 945–947).

551

См. особ.: Thomas von Aquin *Summa theoi* I, q. 29, a. 1–4.

552

J. Duns Scotus «Ordinatio», lib. I, dist. 23, q\ 1, в *Gesammelte Werke,* Bd. 5. Ed. P.A.Sepinski. Rom, 1959, S. 335 сл. ; H.Mühlen *Sein und Person nach*

Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Metaphysik der Person. Werl, 1954.

553

По этому вопросу см. учебники догматики Л.Отта, И.Поле, Ф.Дикампа, М. Шмауса; эта тема развернута у К.Адама: K.Adam *Der Christus des Glaubens,* особ. S. 212 сл.

554

Independentia actualis et aptitudinalis — «независимость действительная и уместная» (лат.) *—Прим. ред.*

555

J. Locke «Essay Concerning Human Understandings в *Gesammelte Werkeil.* Aalen, 1963 (= 1823), S. 55.

556

Ens et verum convertuntur — «сущее и истинное взаимообратимы» (лат.) — *Прим. ред.*

557

J.Ternus *Das Seelen–und Bewusstseinsleben Jesu,* указ. изд., S. 179–186 (о Шеле), S. 199–206 (о Гюнтере и Росмини).

558

Ibid., S. 136–142.

559

Известно, что существует различие между неофициальным изданием энциклики, опубликованным в «Оссерваторе Романо» (13. 9. 1951, № 212, с. 2) и официальным текстом, напечатанным в AAS 43 (1951) 638 (= *DS* 3905). Хотя в неофициальном тексте порицаются те богословы, которые — правда, только с точки зрения психологии — допускают существование во Христе человеческого субъекта, в официальном тексте этот *saltern psychologice* выпал; таким образом, в окончательном тексте осуждается только несторианство и адопцианство, вопрос же о человеческом самосознании Иисуса остается открытым.

560

J. Ternus *Das Seelen–und Bewusstseinsleben Jesu,* Op. cit., S. 208–237; A. Grillmeier «Zum Christusbild

der heutigen katholischen Theologie», в *FThH,* S. 277–296; R. Haubst «Welches Ich spricht in Christus», в *TthZ* 66 (1957), S. 1–20.

561

См. особ.: K. Rahner «Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi», в *Schriften* V, S. 222–245 (библ.).

562

Id. «Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik», в *Schuften* IX, S. 210 сл.

563

P. Schoonenberg *Ein Gott der Menschen,* S. 70 сл.; K.Reinhardt *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi,* указ. соч.; A.Schilson — W.Kasper *Christologie im Präsens,* S. 115–122.

564

Дословная цитата: см. *Op. ext.,* S. 79.

565

Ibid., S. 92.

566

См., напр.: ibid., S. 94; ср. также S. 98 и прим. 18 а.

567

Ibid., S. 98.

568

Ibid., S. 100.

569

Ibid., S. 104.

570

Id. *Trinität — der vollendete Bund,* op. cit., S. 116.

571

См. особ.: *Op. ей.* Для уяснения понятия «личность» я многим обязан М. Мюллеру: М.

Müller *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung.* Freiburg—München, 1971, особ. S. 83–123; M.Müller — W. Vossenkuhl, статья «Person», в *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, S. 1059–1070.

572

G.W.F.Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (ed. Lasson), S. 81.

573

B.Pascal *Über die Religion (Pensees).* Hrsg. von E.Wasmuth, Fr. 397.

574

См. часть I, особ. с. 58 сл.

575

См. догматические определения, касающиеся учения Я.Фрошаммера: *DS* 2851.

576

G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (ed. Lasson), S. 69 сл., 77 сл.

577

Ipsa assumptione creatur — «творится (рождается) самим принятием» (лат.). — *Прим. ред.*

578

Augustinus *Contra sermonem Ananorum* (= PL 42, 688); ср. также: Leo der Große *Epistola* XXXV (= PL 54, 807). Ко всей проблеме см.: F. Malmberg *Über den Gottmenschen* (QD, Bd. 9). Basel–Freiburg–Wien, 1960.

579

Thomas von Aquin *Summa theoL,* III, q. 2, a. 10 (по первоначальному тексту).

580

«Во Христе воспринята человеческая природа тем, что есть личность Сына Божьего. Слово стало плотью, то есть человеком; как если бы само Слово лично было человеком» (лат.). — *Прим. ред.*

581

Id. «Quaestiones disputatae» V, *De unione Verbi incarnati,* a. 1.

582

M.J. Scheeben *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/l (= Gesammelte Schriften VI/1). Freiburg, 1954, S. 202.

583

J. Alfaro статья «Gott IV. Gott Vater», в *HThG* I, S. 603.

584

Библиографию см. на с. 16 сл., а также: E.Gutwenger *Bewusstsein und Wissen Christi.* Innsbruck, 1960; id. «Das Wissen Christi», в *Concilium* 2 (1966), S. 45–52 (библ.); H. Riedlinger *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (QD, Bd. 32). Freiburg—Basel—Wien, 1966. Ср. также сказанное выше (с. 136 сл.) о вере Иисуса.

585

K. Rahner *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, Op. cit.* Проблематичным в концепции Ранера является, правда, то, что он рассматривает сознание и самосознание Иисуса с точки зрения отношения человеческой природы Иисуса к ипостасно единому с ним Логосом. Напротив, Писание говорит об отношении Иисуса к Отцу. Таким образом, разобранный выше косвенный характер сыновства Иисуса им не рассматривается.

586

Обзор и попытку разрешения этой проблемы предпринял Ф.Мальмберг: F. Malmberg *Über den Gottmenschen,* S. 115 сл.

587

См. спор между Т. Лоренцмайером (Th. Lorenzmeier «Wider das Dogma von derSündlosigkeitJesu», в *EvTh* 31 (1971), S. 452–471) и Х.Голльвитцером (H.Gollwitzer «Zur Frage der "Sündlosigkeit Jesu"», в *указ. изд.,* S. 496–506).

588

См.: F. W.J.Sendling «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)», в *Gesammelte Werke* IV (ed. Schröter), S. 300.

589

В современном богословии эту важную точку зрения неоднократно выдвигал прежде всего Х.У.фон Бальтазар. См. его итоговую работу: H.U.von Balthasar *Herrlichkeit,* Bd. ПI/2, Teil 2. Einsiedeln, 1969.

590

M. Schmaus *Die psychologische Tnnitätslehre des hl. Augustinus.* Münster, 1927.

591

Точное обоснование этого высказывания содержится в следующем разделе этой — третьей — главы, с. 338 сл.

592

H.U. von Balthasar «Der Unbekannte jensets des Wortes», в *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III. Einsiedeln, 1967, S. 97 сл.

593

H. Mühlen *Der Heilige Geist ah Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich–Du–Wir.* Münster, 1966 (2–е изд.), S. 180 сл., 206 сл.

594

Трудные библейско–богословские вопросы, затрагивающие тему рождества от Девы, не могут быть рассмотрены в этом контексте. У Х.Шюрманна (H.Schürmann *Lukasevangelium* I, S. 60–64) показано, что экзегетически вопрос остается открытым и не может быть решен в одночасье в противоречии с традицией. Но поскольку древнецерковное толкование Писания абсолютно однозначно, традиционный принцип ставит под вопрос всякое оспаривание догматического учения Церкви. Кроме того см.: G. Delling, статья «παρθένος», в *ThW* V, S. 824–835; K.S.Frank — R.Kilian — O. Knoch — G. Lattke — K.Rahner *Zum Thema Jungfrauengehurt.* Stuttgart, 1970; R.E. Brown «The Problem of Virginal Conception of Jesus», в *ThSt* 33 (1972), S. 3–34; K.H. Schelkle *Theologie des Neuen*

Testaments, Bd. 2, S. 175–182. О данных Предания см.: H. von Campenhausen *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche.* Heidelberg, 1962; HJ.Brosch — J.Hasenfuß (Hrsg.) *Jungfrauengeburt gestern und heute.* Essen, 1969.

595

Этой точке зрения я также обязан X. У. фон Бальтазару; см. также: H. U. von Balthasar *Herrlichkeit,* Bd. I. Einsiedeln, 1961.

596

R. Koch *Geist und Messias. Beitrag zur biblisc/ien Theologie des Alten Testaments.* Wien, 1950; W.Grundmann и др., статья «χρίω», в *ThW* IX, S. 482–576; H.Mühlen «Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes», в *MySal* III/2, S. 513–544.

597

A. Grillmeier «Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus», в *MySal* III/2, S. 327–390.

598

J.T ernus «Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der

Reformation bis zur Gegenwart», в *Das Konzil von Chalkedon,* Bd. 3, S. 545, 557.

599

См. итоговые изложения: M.Schmaus статья «Ämter Christi», в *LThK* I, S. 457–459; J.Alfaro «Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester», в *MySal* III/l, S. 649–708; H.Ott *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln.* Stuttgart—Berlin, 1972, S. 266–275. К критике теории служений см.: W. Pannenberg *Grundzüge,* S. 218 сл.

600

K. Barth *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3. Zollikon–Zürich, 1959, S. 13 сл.

601

См. развернутое изложение: L.Oeing–Hanhoff и др., статья «Geist», в *Historisches Wörterbuch der Philosophie*III. Hrsg. von J.Ritter. Darmstadt, 1974, S. 154–207.

602

H. Kleinknecht — F. Baumgärtel — W. Bieder — E. Sjöberg — E. Schweizer, статья «πνεύμα», в *ThW* VI, S. 330–453.

603

К толкованию этого отрывка см.: O.Kuß *Der Römerbnef.* Regensburg, 1963 (2–е изд.), S. 619 сл.; O. Michel *Der Bnefan die Römer.* Göttingen, 1966 (4–е изд.), S. 200–212; H.Schlier «Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8, 18–30», в *Das Ende der Zeit,* S. 250–270; E. Käsemann *An die Römer.* Tübingen, 1973, S. 219–234.

604

По этому вопросу см.: I. Hermann *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe.* München, 1961.

605

Ср. выше: гл. I, с. 207 сл.

606

Athanasius der Große, Ep. I ad Serapionen! 23 сл. (= PG 26, 583–588); Basilius der Große, De Spiritu Sancto 26 (= PG 32, 185 сл.).

607

Y. Congar «Neuf cents ans apres. Notes sur le "schisme oriental", 1054–1954», в *LEglise et les Eglises, etudes offertesä Dom Lambert Beauduin.* Chevetogne, 1964, t. 1, S. 3–95 (нем. пер.: *Zerrissene Christenheit. Wo trennen sich Ost und West?* Wien—München, 1959). Различие между восточным и западным учением о Троице впервые было подчеркнуто Т. де Реньеном: Th.de Regnon *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite,* 4 Bde., 1882. Современное состояние проблемы отражено в работе П. Евдокимова: P. Evdokimov *L Esprit Saint dans la tradition orthodoxe.* Paris, 1969.

608

По этому вопросу см.: M. Schmaus *Die psychologische Trinitütslehre des hl. Augustinus.*

609

J. Ratzinger *Einfuhrung in das Christentum,* S. 276 сл.

610

E. Przywara *Logos. Logos, Abendland, Reich, Commercium.* Düsseldorf, 1964, S. 157 сл.

611

P. Evdokimov *L Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* S. 70.

612

H. Schauf *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schräder.* Freiburg, 1941.

613

См. особ.: H. U. von Balthasar *Der Unbekannte jenseits des Wortes,* указ. изд., S. 100.

614

H. Volk «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen», в id. *Gott alles in allem,* S. 89 сл. (особенно прим. 3).

615

Подробнее см.: J.Ratzinger, статья «Licht», в *HThG* II, S. 44–54 (библ.).

616

M.Buber «Prophetismus und Apokalyptik», в *WW* II, S. 925–942; E.Fascher «ΠΡΟΦΗΤΗΣ». Gießen, 1927; H. Krämer — R. Rendtorff–R. Meyer — G. Friedrich, статья «προφήτης», в *ThW* VI, S. 781–833.

617

О библейской концепции правды см.: H. von Soden «Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit», в *Urchristentum und Geschichte,* Bd. 1. Tübingen, 1951, S. 1–24; W.Pannenberg «Was ist Wahrheit?», в *Grundfragen systematischer Theologie,* S. 202–220; W.Kasper *Dogma unter dem Wort Gottes,* S. 58 сл. (библ.).

618

J. Simon, статья «Leben», в *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, S. 844.

619

R. Bultmann, статья «ζάω», в *ThW* II, S. 833.

620

J. Simon, статья «Leben», в *Handbuch philosophischer Grundbegriffen.*

621

Автор использует здесь имеющее двойной смысл труднопереводимое гегелевское понятие *aufliehen,* означающее «упразднять, отменять», и одновременно: «хранить, беречь». — *Прим. пер.*

622

K. Rahner, статья «Opfer», в *LThK* VII, S. 1174 сл.

623

G.W.F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I/l (ed. Lasson), S. 227 сл.

624

См. особ.: H. Kleinknecht — G.von Rad — G. Kuhn — K.L. Schmidt, статья «βασιλεύς», в *ThW* I, S. 562–595. К существу проблемы см.: H. Dembowski *Grundfragen der Christologie. Erörtet am Problem der Herrschaft Christi.* München, 1969.

625

R. Bultmann *Das Evangelium des Johannes,* S. 277.

626

J. Michl — G. Englhardt, статья «Chiliasmus», в *LThK* II, S. 1058–1062 (библ.). О дальнейшей истории и действенности этого ожидания прежде всего см.: R. Frick *Die Geschichte des Reich–Gottes–Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin.* Gießen, 1928; W. Nigg *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung.* Zürich, 1944: E.Iserloh «Das Reich Gottes», в *Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart.* Regensburg, 1971, S. 51–72.

627

Об этом см. важное исследование Э. Петерсона: E. Peterson «Der Monotheismus als politisches

Problem», в *Theologische Traktate.* München, 1951, S. 45–147.

628

См. Пастырскую конституцию II Ватиканского собора «Радость и надежда» *(Gaudium et Spes),* S. 36.

629

Цитируется по Тертуллиану: Tertullian *AdversusMarcionem* IV*,* 33, 8 (= CChr 1, 634).

630

Augustinus *De civitate Dei* 19, 26 (= CSEL 40/2, 421).

631

Ibid., 14, 28 (= указ. изд., 56); см. также 19, 24 (= указ. изд., 419) и его же трактат *Enarrationes in Psalmos* 64, 2 (= CChr 39, 823 сл.).

632

Догматическая конституция «Свет народам» *(Lumen Gentium),* 1. L. Boff *Die Kirche ah Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur–funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II Vatikanische Konzil.* Paderborn, 1972.

633

Ibid., 8.

634

Y. Congar «Pneumatologie et "christomonisme" dans la tradition latine», в *EthL|b* (1969), S. 394–416.

635

Ср. предыдущий раздел этой главы, с. 299 сл.

636

F.Nietzsche «Also sprach Zarathustra», в *Gesammelte Werke,* Bd. 2. Ed. K.Schlechta, S. 284 (Цит. по изд.: Ф.Ницше *Сочинения в 2–х тт,* т. 2. М.: Мысль, 1990. — *Прим. ред.)*

637

Id. *Die fröhliche Wissenschaft,* указ. изд., S. 127.

638

Thomas von Aquin *Summa theol.* III, q. 8, a. 3.